ISTITUTO REGIONALE PER LA STORIA DEL MOVIMENTO
DI LIBERAZIONE NEL FRIULI VENEZIA GIULIA

QUALESTORIA

Rivista di storia contemporanea

2

Alle origini della questione arabo-israeliana: suggerimenti per un percorso didattico

a cura di Tullia Catalan



Anno XL, N.ro 2, Dicembre 2012

ISTITUTO REGIONALE PER LA STORIA DEL MOVIMENTO
DI LIBERAZIONE NEL FRIULI VENEZIA GIULIA

2

QUALESTORIA

Rivista di storia contemporanea

Alle origini della questione arabo-israeliana: suggerimenti per un percorso didattico

a cura di Tullia Catalan

qs

Anno XL, N.ro 2, Dicembre 2012

Realizzato con il contributo della



Direzione, redazione e amministrazione:
Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli Venezia Giulia
Salita di Gretta 38, 34136 Trieste – tel./fax 04044004
http://www.irsml.eu
qualestoria@irsml.eu

Tutti i contributi pubblicati in questa rivista sono preventivamente valutati da esperti interni ed esterni alla redazione. In particolare, i saggi pubblicati nella sezione *Studi e ricerche* sono sottoposti a peer review; una volta acquisiti i giudizi dei due esperti cui i testi sono stati inviati in forma anonima, la redazione si esprime intorno alla pubblicabilità o meno dei contributi, invitando se del caso gli autori a intervenire secondo le indicazioni fornite dai referee.

A tale scopo, gli autori dei saggi sono invitati a non inserire nei testi riferimenti diretti e indiretti che ne consentano l'identificazione.

Laddove un numero della rivista raccolga gli atti di un convegno o si avvalga di una curatela scientifica, il sistema del peer review non viene utilizzato o viene utilizzato solo in parte a seconda del numero dei curatori.

«Qualestoria» è attualmente inserita in ACNP, ESSPER, GBV (Gemeinsame Bibliotheksverbund), RES.

In copertina: Divisione della Palestina. Risoluzione 181 dell'ONU, 29 novembre 1947, cartina di Franco Cecotti

QUALESTORIA – RIVISTA DI STORIA CONTEMPORANEA
Periodico semestrale
N.S. anno XL, n. 2, dicembre 2012
Registrazione del Tribunale di Trieste n. 455 del 23.2.1978
Iscrizione al ROC n. 16557 del 29.06.2000
Quote di abbonamento per il 2012:
ordinario 30 Euro; sostenitore 60 Euro; per l'estero 41,5 Euro.
Costo di questo numero 15 Euro; arretrati il doppio.
I versamenti vanno effettuati su:
- c.c.p. 12692349 intestato a Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli Venezia Giulia
- BANCOPOSTA IT48H0760102200000012692349
- Unicredit Banca IT90Z0200802230000005469067

Poste italiane S.p.A.
Stampa: Tipografia Villaggio del Fanciullo - Trieste

Sommario

Alle origini della questione arabo-israeliana: suggerimenti per un percorso didattico

To the origins of the Arab-Israeli question: resources for a teaching unit

a cura di Tullia Catalan

Studi e ricerche
Studies and researches

Documenti e problemi
Documents and problems

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Nota introduttiva

di Tullia Catalan

Questo numero di «Qualestoria», dedicato alle origini del conflitto arabo-israeliano, è la rielaborazione di una parte di un corso di formazione, in sei lezioni, che l'Irsml FVG aveva tenuto a Trieste nel lontano 2006, con la partecipazione di studiosi e studiose, esperti del tema. Il corso non si era però limitato ad approfondire solo le origini del conflitto, ma ne aveva seguito gli sviluppi fino all'oggi, offrendo così ai partecipanti un quadro generale, corredato dalla storiografia più recente sulla questione. L'alta affluenza di pubblico, composto soprattutto da insegnanti, e il vivace dibattito che aveva accompagnato ogni incontro, ci avevano convinto da subito dell'utilità sul piano non solo didattico di raccogliere gli interventi e di pubblicarli nella nostra rivista, in modo da offrire agli interessati anche uno stimolo ulteriore alla riflessione e all'approfondimento su questo tema così presente nell'attualità, e tanto discusso anche dalla politica internazionale e italiana, ma scarsamente affrontato fino a pochi anni fa sul piano storiografico.

La raccolta dei contributi è iniziata da subito, e si è conclusa con i saggi che illustrano le origini del conflitto mentre l'assenza del saggio centrale, inerente alle guerre arabo-israeliane dal 1948 ad oggi, di Maria Grazia Enardu, che al corso aveva tenuto un ricco e articolato intervento sul tema, non essendoci pervenuto per impegni pregressi della collega, ci ha spinto a ripensare radicalmente il numero e a focalizzarlo sul periodo precedente alla creazione dello Stato di Israele. Ne è uscito così, un volume incentrato su di una serie di temi, che di solito sono poco affrontati nelle iniziative pubbliche sulle politiche in Medio Oriente e sul conflitto israelo-palestinese, ma che a nostro avviso sono fondamentali da conoscere per comprendere appieno le radici dello scontro. Il nostro obiettivo, con questi saggi, è di offrire soprattutto agli insegnanti ma non solo, un approfondimento sulle molteplici dinamiche: politiche, ma anche nazionali, identitarie ed economiche, messe in moto nella Palestina dell'Impero Ottomano dalla nascita del movimento sionista nell'Europa occidentale di fine Ottocento e, dopo la Dichiarazione Balfour del 1917, dal successivo Mandato britannico fino alla creazione dello Stato di Israele nel 1948.

Il primo intervento, di Marco Bencich, ripercorre le origini del sionismo e le sua ricezione nell'ebraismo dell'Europa occidentale e orientale fino alla Grande guerra. Partendo dagli esponenti del cosiddetto proto-sionismo, Bencich che ha in corso una ricerca di dottorato sulla stampa ebraica italiana di orientamento sionista, analizza le fasi di sviluppo del sionismo politico e delle azioni diplomatiche attuate dal leader e fondatore del movimento, Theodor Herzl, per ottenere un riconoscimento su larga scala del sionismo. Nel saggio l'autore si sofferma con dovizia di particolari anche sulle molte correnti presenti all'interno del movimento sionista, che ebbero poi importanti ripercussioni sui vari cicli di emigrazioni verso la Palestina, fino alla Prima guerra mondiale, quando per il movimento nazionale ebraico si registrò una battuta di arresto in tutta Europa. Nel saggio, attenzione è rivolta anche al ruolo svolto in questo periodo dal piccolo nucleo sionista italiano, che soprattutto dalla Trieste asburgica, seguì con attenzione ed entusiasmo sulle pagine del «Corriere Israelitico», le vicende internazionali del movimento nazionale ebraico.

A seguire vi è il contributo di un affermato studioso di questi temi, Arturo Marzano. Il suo saggio è incentrato sulle caratteristiche della presenza araba nell'area della Palestina negli anni di fine Ottocento e fino ai primi anni Venti del Novecento, e vi sono riassunte le tappe del processo di nazionalizzazione dei palestinesi, avvenuto proprio in questo periodo. Marzano nel suo lavoro indaga anche la natura dei rapporti intercorsi all'epoca fra arabi e coloni ebrei, soffermandosi sulla natura delle diverse ondate immigratorie in Palestina e sulla nascita del kibbutz, ponendo l'accento sulla cesura rappresentata anche in Terra d'Israele dalla Grande guerra, soprattutto dopo la Dichiarazione Balfour del 1917, che qui viene analizzata anche nei suoi risvolti politici riguardanti il ruolo della Gran Bretagna in Medio-Oriente.

Marcella Simoni, attenta studiosa della società israeliana contemporanea, nel saggio che segue, offre un quadro molto articolato della società civile, araba ed ebraica, nella Palestina del Mandato britannico, sottolineandone la centralità nel processo di divisione sociale, economica e culturale fra le due componenti. Attraverso la disamina di un *case-study*, e cioè l'organizzazione delle scuole in Palestina durante il Mandato, vengono evidenziati i due diversi percorsi attuati: per gli ebrei quello caratterizzato da una diffusa scolarizzazione, non altrettanto presente fra gli arabi, fra i quali Simoni rileva anche la minore presenza delle donne. Per i palestinesi che intendevano proseguire negli studi, vi erano le scuole dei missionari, le quali puntavano proprio alla formazione culturale di un' élite palestinese, e quindi erano rivolte soprattutto al notabilato. Conseguenza di questo sistema fu, secondo Simoni, la creazione di un accentuato divario culturale nella popolazione della Palestina, tenuto conto del fatto che gli ebrei frequentavano l'Università ebraica di Gerusalemme, dove le lezioni erano tenute in ebraico, mentre i palestinesi, se volevano ottenere una laurea, si trasferivano all'estero.

A chiudere la sezione, un agile intervento storiografico di David Bidussa, che prende rapidamente in esame le posizioni e il profilo culturale dei cosiddetti «nuovi storici» in Israele, i quali in anni recenti hanno rimesso in discussione la storiografia sulle origini fondative dello Stato di Israele.

Nella sezione conclusiva che completa il fascicolo, al di fuori della parte monografica, la direzione della rivista ha scelto di pubblicare uno stimolante contributo di Andrea Jacchia – non inserito nel corso, ma pervenutoci in seguito – che illustra l'estrema difficoltà di far coesistere due diritti su una stessa terra attraverso una rassegna sintetica delle posizioni dei leader israeliani succedutisi nel tempo e, infine, altri due lavori che esulano invece dal tema del numero e che hanno per oggetto le leggi razziali in Italia, entrambi particolarmente adatti ad un utilizzo in chiave didattica. Il primo, di carattere locale, è lo studio di Alessandro Giadrossi sull'impatto che quelle leggi ebbero sull'odonomastica di Trieste, il secondo è un'utile ed aggiornata rassegna della produzione storiografica sulle leggi medesime, opera della giovane studiosa francese Fanny Levin Gallina.

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Studi e ricerche
Studies and researches

Cenni sulla storia del sionismo dalle origini alla Prima guerra mondiale

di Marco Bencich

Abstract - An outline history of Zionism from its origins to the First World War

The aim of this article is to give the reader a general framing of the Zionist movement – its main events and issues – until the First World War. After a quick glance at the early Zionism – the Hibbat Zion group and Yehuda Leib Pinsker – the study examines the birth of Zionism as a political movement and its fitting in the milieu of the late Nineteenth century nationalisms, from which Theodor Herzl was certainly inspired. The Herzlian Zionism was just one of the currents in the renascence's movement of the Hebrew nation. With regard to this, one must remember two other currents: the Spiritual (or Cultural) Zionism – Ahad Ha'am, its leader, thought that recovering the sentiment of national cohesion was possible although the Hebrew People would have remained in the Diaspora – and the philanthropic Zionism – spread through the Jews of Western Europe, it consisted in relief activities and fund raising –. The last part of the article focuses on the development of the Zionist movement in Italy.

Parole chiave: sionismo, Theodor Herzl, ebrei-Italia, ebrei-Europa orientale
Key words: *Zionism, Theodor Herzl, Jews-Italy, Jews-Eastern Europe*

Le origini: Illuminismo ebraico ed emancipazione civile fra Europa occidentale e orientale

Il movimento sionista affonda le sue radici in un periodo di grandi incertezze e di grave crisi d'identità per l'ebraismo: nelle comunità occidentali come in quelle orientali. In tutta l'Europa centro-occidentale, la seconda metà dell'Ottocento fu testimone, nel mondo ebraico, di una diffusa acculturazione dei singoli alla società dei *gentili*[1]. A favorire tale apertura fu fondamentale il processo legato a doppio filo di due eventi: l'*Illuminismo ebraico* (o *Haskalah*)[2] e l'emancipazione civile e politica. I nuovi concetti introdotti dall'*Haskalah* e

[1] Un'interessante descrizione della differenza terminologica tra *assimilazione* ed *acculturazione* è fornita in A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma 2001, p. 237-238. Il termine *acculturazione* tende a definire fenomeni di ridefinizione piuttosto che di perdita dell'identità.

[2] L'*Haskalah* fu il movimento ideologico mirante a una possibile integrazione delle comunità ebraiche nelle diverse società maggioritarie europee. Il percorso che avrebbe dovuto portare a ciò si esplicò da una parte nel confronto con il mondo esterno e dall'altra in una parallela rielaborazione di quello interno. Moses Mendelssohn (1729-1786) è comunemente considerato il «padre dell'*Haskalah*». Nata anche sotto l'influenza del pensiero illuminista europeo, l'*Haskalah* si diffuse poi negli anni tra Sette e Ottocento in gran parte del mondo ebraico, svolgendo un ruolo fondamentale nel campo dell'educazione. V. la voce Haskalah, *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 8, pp. 434-444.

i cambiamenti epocali prodotti dalla spinta all'assimilazione fecero in modo che, soprattutto nell'Europa occidentale, si verificasse la perdita dell'identità collettiva caratterizzante la vita ebraica precedente e si lasciasse libero spazio a singole scelte di acculturazione. L'ebreo finiva così con il partecipare sempre di meno alle attività comunitarie per integrarsi progressivamente nella società dei *gentili*, seguendo le indicazioni che gli provenivano dal messaggio dell'*Haskalah*, riassunto nel classico detto: «Sii ebreo nella tua casa e cittadino per la strada».

La differenza più macroscopica tra gli ebrei dell'Europa occidentale e quella orientale è che i secondi non furono toccati dal processo di emancipazione. Gli *Ostjuden*, che rappresentavano nelle società dell'Europa dell'est – meno sviluppate di quelle occidentali sul piano economico – una consistente parte della popolazione (fino al 10 per cento), continuarono a vivere nelle loro strutture tradizionali in misura maggiore rispetto ai loro correligionari dell'Europa occidentale[3]. Questo probabilmente non per volontà propria, ma in seguito a imposizioni dall'alto; è sufficiente pensare alla costituzione nella Russia zarista del Distretto di insediamento per farsene un'idea[4]. Nel 1835 Nicola I decise per gli ebrei la residenza coatta in una fascia territoriale che si estendeva dal Mar Baltico al Mar del Nord: essa comprendeva la Lituania-Bielorussia, l'Ucraina e la Nuova Russia. Con Alessandro II le condizioni di vita degli ebrei russi subirono un sensibile miglioramento rispetto alla situazione precedente; la strada sembrò aperta verso un graduale processo di emancipazione, ma l'assassinio dello zar, avvenuto nel 1881 ad opera di un gruppo di socialisti-rivoluzionari, fece nuovamente precipitare la situazione[5].

Nel corso dell'Ottocento l'*Illuminismo ebraico* si fece largo con molte difficoltà anche nell'Europa orientale[6], ma si sviluppò su direttrici quasi completamente differenti rispetto all'Occidente. Nel caso dell'*Haskalah* orientale il forte sentimento separatistico delle comunità ebraiche nei confronti della società maggioritaria ricoprì un ruolo determinante per la caratterizzazione del movimento[7]. Nell'Europa dell'est si puntò, infatti, ad una «ricostruzione interna della stessa comunità ebraica» e ad una «sua modernizzazione – per usare un'espressione più recente – interna in una qualche matrice istituzionale collettiva»[8].

---

[3] Vedi S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1996, p. 118.

[4] «Solo una minoranza di privilegiati, in genere banchieri, facoltosi mercanti, laureati e veterani dell'esercito, avevano il permesso di vivere nelle grandi città di Mosca, San Pietroburgo e Kiev. Poiché pochi vivevano in campagna, molte piccole città, come Brest o Bialystok, erano a maggioranza ebraica». Vedi F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori. Origine e ideologia del nazionalismo ebraico*, in «Nuova Storia Contemporanea», a. VI, n. 3 maggio-giugno 2002, p. 132.

[5] Sugli ebrei russi vedi: J. Frankel, *Gli ebrei russi. Tra socialismo e nazionalismo (1862-1917)*, Einaudi, Torino 1990.

[6] In principio il movimento incontrò grandi difficoltà nell'esporre le proprie idee, poiché di norma gli *Ostjuden* non comprendevano l'ebraico, lingua in cui erano redatte le dotte disquisizioni, ma parlavano l'*yiddish*. Vedi M. Brenner, *Breve storia del Sionismo*, Laterza, Roma 2003, p. 18.

[7] Vedi H. Haumann, *Storia degli ebrei dell'Est*, SugarCo, Milano 1991. Leggermente diversa è l'interpretazione che degli *Ostjuden* dà A. Foa, nella quale troviamo anche un elemento di carattere religioso: v. A. Foa, *Ebrei in Europa*, cit., p. 242.

[8] S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 124. Il rinnovamento che si andava cercando era inteso in termini economici, sociali e politici, non soltanto religiosi.

La prolungata controversia fra il chassidismo[9] e l'*Haskalah* produsse effetti benefici: dopo un iniziale momento in cui il chassidismo e la stessa ortodossia religiosa «sembrarono fornire risposte più idonee»[10], iniziò lentamente a farsi strada un mutamento di mentalità[11]. Intorno alla metà del XIX secolo una nuova generazione di intellettuali ebrei si fece portavoce dell'idea di una nazionalità ebraico-orientale; tale movimento ebbe il proprio centro a Odessa e si diffuse in contemporanea, e grazie al liberalismo di Alessandro II, anche a Varsavia e in altre città. Le azioni repressive nei suoi confronti cominciarono ad inasprirsi dal 1863 fino a che, con l'assassinio dello zar nel 1881, il nuovo *Illuminismo ebraico* fu destinato a scomparire, pur influenzando la mentalità delle nuove generazioni[12].

In seguito alle manifestazioni di antisemitismo e alle peggiorate condizioni socioeconomiche, la comunità ebraica orientale non rispose in maniera univoca: una minoranza di ebrei benestanti infatti credette di trovare una adeguata soluzione nell'integrazione[13]. A rappresentare il punto di non ritorno per l'ebraismo nell'Europa dell'est furono i pogrom del biennio 1881-82: fu infatti in città russe come Elizavetgrad, Kiev, Kishinev, Odessa, Yalta e Znamenko[14] che, «per la prima volta nell'Europa del XIX secolo, gli ebrei dovettero affrontare l'antisemitismo non semplicemente come un fastidio di routine, bensì come minaccia immediata alla stabilità del loro modo di vita, come forza esplosiva, come fenomeno non statico ma dinamico»[15]. Con un tale inasprimento delle manifestazioni antisemite, l'ipotesi dell'integrazione divenne sempre meno adatta e praticabile[16]. In questo contesto si andò formando da una parte un movimento politico che mirava al risorgimento nazionale[17], dall'altra una compagine maggiormente attenta alle implicazioni spirituali e destinata a recitare un ruolo di fondamentale importanza all'interno della prima *aliyà*[18] in Palestina (1881-1903).

---

[9] Il chassidismo fu un movimento religioso popolare che emerse all'interno dell'ebraismo nella seconda metà del XVIII secolo e che diede origine ad uno specifico modello di vita comunitaria nonché ad una prospettiva sociale particolare. Estasi, entusiasmo di massa, coesione di gruppo e leadership carismatica furono i segni socio-religiosi distintivi del chassidismo. Vedi la voce Hasidism, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 8, pp. 393-434.

[10] H. Haumann, *Storia degli ebrei dell'Est*, cit., p. 124. Per un discorso riguardante le differenze all'interno degli ebrei dell'Est tra ortodossi, chassidim ed ebraismo tradizionale v. A. Foa, *Ebrei in Europa*, cit., pp. 240-241; S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., pp. 113-115.

[11] Un'efficace descrizione della dinamica di diffusione dell'*Illuminismo ebraico* nell'Europa orientale viene fornita da Foa: «Germi di dubbio e di cambiamento si insinuavano fin nelle *yeshivot* russe e polacche e gli ebrei si dividevano fra tradizionalisti e *maskilim*, illuminati»; v. A. Foa, *Ebrei in Europa*, cit., p. 229.

[12] Vedi H. Haumann, *Storia degli ebrei dell'Est*, cit., pp. 124-126. Cremonesi asserisce l'esistenza di un rapporto diretto tra sionismo e *Haskalah*: L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo e la nascita del kibbutz*, Giuntina, Firenze 1985, pp. 61-62.

[13] Vedi H. Haumann, *Storia degli ebrei dell'Est*, cit., p. 126. Per alcuni dati relativi a nazionalità e madrelingua per gli ebrei orientali nell'ultimo ventennio dell'Ottocento, v. ivi, pp. 126-127.

[14] «È stato calcolato che entro l'anno si verificarono pogrom in oltre duecento città e villaggi». Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., pp. 82-83. Per una descrizione del periodo di crisi relativo ai pogrom del 1881-82 vedi le pp. 78-86.

[15] Ivi, p. 82.

[16] Vedi H. Haumann, *Storia degli ebrei dell'Est*, cit., pp. 168-169.

[17] Sulla presenza di un rapporto tra gli avvenimenti catastrofici dell'Europa orientale e l'emergere del sentimento nazionale ebraico v. F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 131.

[18] Il termine ebraico *aliyà* significa «salita» ed indica la volontà degli ebrei della diaspora di dirigersi all'antica terra di Israele con il fine preciso di insediarvisi permanentemente.

Il «protosionismo»: il movimento Hibbat Zion

Il moderno termine «sionismo» apparve per la prima volta alla fine del XIX secolo a denotare il movimento, il cui obiettivo era il ritorno del *popolo eletto* in *Eretz Israel*. Esso fu coniato da Nathan Birnbaum, nel giornale «Selbstemanzipation» (1° aprile 1890), con l'intento di esprimere un orientamento politico al posto del prevalente approccio filantropico[19]. La nascita di «una molteplicità di movimenti nazionali o nazionalisti»[20] nell'Europa dell'est, può essere fatta risalire alla seconda metà del XIX secolo. Va rimarcato che i vari movimenti di rinascita ebraici non rappresentavano delle entità a sé stanti, ma si inserivano in un panorama molto più ampio, in cui i popoli dell'Europa centrale e orientale erano alla ricerca della loro identità e del loro passato[21]. I movimenti nazionalisti ebraici non lottavano per il rovesciamento dei governanti e per una nuova elaborazione dell'eredità storica del *popolo eletto*, ma sostenevano la necessità di abbandonare gli schemi di vita consueti e di «ricostruire la tradizione e il retaggio nazionale ricercando nuove vie per tradurre in realtà i temi principali della civiltà ebraica»[22]. Nonostante i movimenti di rinascita della nazione ebraica avessero fra loro in comune il fine di «ricostruire la vita nazionale degli Ebrei in termini moderni», essi si differenziavano al loro interno tra coloro che ritenevano possibile la realizzazione di tale scopo nelle terre della Diaspora e quei movimenti *protosionistici* che negavano la verificabilità di tale ricostruzione[23]. È fondamentale comprendere anche come i secondi si distinguessero nettamente in un *protosionismo politico-pragmatico* da una parte e uno *spirituale* dall'altra.

Primo teorizzatore di un'ideologia *protosionistica* fu Yehuda Leib Pinsker[24]. Egli era una figura ancora rara nell'Europa dell'est, quella «dell'ebreo assimilato, che si era affrancato dai vincoli della tradizione ebraica e che aveva accettato le norme dell'ambiente non ebraico». In un primo tempo fu un fervente propugnatore dell'integrazione dal momento che si interessò affinché gli ebrei ottenessero i diritti civili e politici, seguendo quello che era il dettame dell'ebraismo riformatore tedesco, ovverosia la netta distinzione tra sfera

---

[19] Vedi Zionism in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 21, pp. 539-627. Per una visione d'insieme sul sionismo, e ulteriori indicazioni bibliografiche, vedi: W. Laqueur, *A History of Zionism*, Weidenfeld and Nicolson, London 1972; D. Vital, *The origins of Zionism*, Clarendon Press, Oxford 1975; Id., *Zionism: the formative years*, Clarendon Press, Oxford 1982; Id., *Zionism: the crucial phase*, Clarendon Press, Oxford 1987; M. Berkowitz, *Zionist culture and West European Jewry bifore the First World War*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; A. Dieckhoff, *The invention of a nation: Zionist thought and the making of modern Israel*, Columbia University Press, New York 2003; G. Bensoussan, *Il sionismo: una storia politica e intellettuale, 1860-1940*, Einaudi, Torino 2007; D. Bidussa, *Il sionismo politico*, Unicopli, Milano 2003; N. Weinstock, *Storia del sionismo*, vol. I, *Dalle origini alla fondazione d'Israele*, Savelli, Roma 1970.

[20] S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 163.

[21] Vedi F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., pp. 129-130. Sul nazionalismo v. E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, Einaudi, Torino 1991.

[22] S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 163.

[23] Ivi, p. 164. L'esilio o *galut* era considerato nella tradizione ebraica come una condizione temporanea e subordinata all'avvento del Messia, al giungere del quale tutti gli ebrei avrebbero fatto ritorno alla «terra promessa». Vedi Galut in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 7, pp. 352-363.

[24] Yehuda Leib Pinsker (1821-1891), nato a Tomaszow (Polonia), fu uno dei primi ebrei ad entrare all'Università di Odessa, dove studiò legge. Scoprì però che il suo essere ebreo non gli dava alcuna possibilità di diventare avvocato e decise quindi di lasciare la facoltà di legge passando a studiare medicina all'Università di Mosca. Fu uno dei fondatori del primo settimanale ebraico russo «Razsvet»; gli editori si proponevano di incoraggiare gli ebrei a parlare russo e di far conoscere alla popolazione ebraica la cultura russa. Pinsker fu anche uno dei fondatori del gruppo di Odessa della Società per la diffusione dell'Illuminismo tra gli ebrei, il cui scopo era simile a quello del periodico. Vedi B. Pinsker Leon, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 16, pp. 171-172.

privata e pubblica. Funzionale a questa sua ideologia delle origini era anche un'interpretazione personale della cultura dell'*Haskalah*, che prevedeva l'utilizzo ad esempio del russo in luogo della lingua *yiddish*. A suo avviso questa scelta linguistica non avrebbe significato una completa assimilazione degli ebrei orientali, bensì un primo e significativo passo verso una ricomposizione delle divergenze esistenti con la società maggioritaria[25]. Ciò che spinse Pinsker a rivedere questa sua teoria fu lo scoppio dei pogrom in Russia nella primavera del 1881; il suo *protosionismo politico-pragmatico* nacque, infatti, dalla presa di coscienza di come l'emancipazione su modello occidentale non fosse più realizzabile nell'Europa dell'est. Nel settembre del 1882 Pinsker pubblicò un opuscolo politico dal titolo *Autoemancipazione! Appello di un ebreo russo ai suoi fratelli*[26], nel quale si legge:

> «Insultati, derubati, malmenati e disonorati non osiamo difenderci, e quel che è peggio, tutto questo è accettato quasi come naturale [...], un bel mattino scoprirete di essere considerati stranieri, e una folla inferocita vi ricorderà che alla fine non siete altro che dei vagabondi e dei parassiti, ai quali la legge non estende la sua protezione». Gli ebrei, dovunque ospiti, «padroni di casa in nessun luogo»[27].

Il progetto di Pinsker prevedeva, come prima cosa, di riacquistare il sentimento di comunanza derivante da una coscienza nazionale, dando così la dimostrazione di riappropriarsi del proprio destino. Per risolvere il problema della massiccia presenza di popolazione ebraica nel Distretto di insediamento egli propose la soluzione dell'emigrazione non verso *Eretz Israel*[28], ma verso qualsiasi territorio[29], la cui sovranità fosse però riconosciuta dal diritto pubblico al *popolo eletto*. Nell'idea di Pinsker il coordinamento dell'impresa si sarebbe dovuto affidare ad un *Congresso nazionale*, composto dai rappresentanti democraticamente eletti delle singole comunità, mentre l'aspetto finanziario sarebbe stato curato da un Istituto nazionale. Nei suoi intenti, il recupero di una patria avrebbe rappresentato l'occasione di ritornare a coltivare la terra, attività che secondo Pinsker avrebbe potuto eliminare i «malanni della diaspora»[30]. Nonostante il suo progetto non si basasse su un approfondito studio delle reali possibilità di realizzazione, egli ebbe il grande merito di proporre una risposta moderna alle problematiche di tutta la comunità ebraica.

I gruppi di *protosionisti* russi, che sin dal 1882 si organizzarono per andare in Palestina, si raccolsero nel movimento dello *Hibbat Zion*[31]; esso fu guidato proprio da Pinsker nel periodo che andò dal 1884, anno di fondazione, al 1889. Coloro che lasciarono la Rus-

---

25 Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo attraverso i suoi protagonisti*, M&B publishing, Milano 2001, p. 13-15.

26 Frankel definisce lo slogan di Pinsker, *autoemancipazione*, come il più incisivo tra quelli nati nel periodo di crisi del 1881-82; vedi: J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 81. Simon Dubnov, il noto storico russo, lo definì *uno dei più importanti documenti che siano stati scritti nel XIX secolo sulla questione ebraica*. Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 19).

27 Citazione desunta da F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., pp. 132-133.

28 *Eretz Israel* è il nome ebraico della terra di Israele.

29 «Il paese prescelto, valutato preliminarmente da una commissione scientifica dell'Istituto nazionale, previo responso positivo e consenso degli altri governi, doveva essere acquistato con pubbliche sottoscrizioni o contributi volontari». Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 19.

30 Ivi, p. 22.

31 Il movimento *Hibbat Zion* («Amore di Sion») rappresentò l'anello di collegamento tra i «precursori» del Sionismo di metà Ottocento e gli inizi del Sionismo politico con la discesa in campo di Theodor Herzl e il primo Congresso sionista del 1897.

sia zarista per stabilirsi in Palestina basarono le speranze nei confronti della nuova terra sull'immagine che proveniva loro dalle descrizioni fantastiche dei testi religiosi, studiati nelle scuole ebraiche delle comunità, o dalle antiche parabole raccontate dagli anziani. Ma la realtà che si trovarono di fronte fu in molti casi diversa: la terra era arida e povera, ed in più totalmente sconosciuta. L'*aliyà* compiuta dai pionieri russi significava molto di più sul piano spirituale per chi la effettuava, rispetto a chi optava per la scelta alternativa della semplice emigrazione[32]; coloro che sceglievano di imbarcarsi per la Palestina erano consapevoli di andare incontro a pesanti privazioni e difficoltà, o anche alla morte, mentre chi emigrava in America era spinto da considerazioni di ordine pratico ed individuale.

Nel 1889 una giovane organizzazione paramassonica, denominata *Benei Moshe*[33] (Figli di Mosè), decise di assumere il controllo di *Hibbat Zion* in qualità di direttorio occulto visti i non incoraggianti risultati ottenuti dal movimento sotto la guida di Pinsker[34]. Maggiore rappresentante e promotore di tale gruppo fu Asher Hirsch Ginzberg, passato alla storia con lo pseudonimo di Ahad Ha'am[35]; egli fu il principale esponente del cosiddetto *protosionismo spirituale*, pesantemente critico nei confronti di quello *politico-pragmatico* di Pinsker. Secondo Ha'am, i pionieri non avevano raggiunto risultati significativi perché erano stati mandati allo sbaraglio, privi di un profondo sentimento nazionale. Ha'am prospettava una soluzione che non era né politica, né attuabile con un'emigrazione non consapevole: era necessaria prima di tutto una rinascita religiosa. In questi termini, una colonizzazione fine a se stessa era inutile; essa «andava condotta in nome di un centro spirituale nazionale»[36]. Nei progetti del *protosionismo spirituale* gli ebrei avevano altresì un ruolo morale e sociale ben preciso: «nell'attesa che si compisse l'evoluzione naturale, non dovevano dedicarsi alla "concentrazione del popolo, bensì alla prioritaria concentrazione di spirito"». Questo significa che non essendo possibile l'immigrazione in massa nella Palestina, gli insediamenti ebraici dovevano assumere la fisionomia di «un centro spirituale per la rigenerazione di tutto il popolo ebraico», un nucleo centrale a cui potesse fare riferimento l'intero ebraismo mondiale[37]. Con lo scioglimento dei *Benei Moshe* nel 1896, Ha'am concluse il suo periodo alla guida di *Hibbat Zion* iniziato nel 1889.

---

[32] Contemporaneamente si andava infatti compiendo l'emigrazione ebraica dalla Russia zarista, con direzione privilegiata il continente americano, e gli Stati Uniti in particolare. Negli anni che vanno dalla penultima decade dell'Ottocento alla prima metà degli anni Venti del Novecento circa 100.000 ebrei decisero di emigrare in Palestina.

[33] Questo ordine segreto degli *Hovevei Zion* fu fondato in Russia nel 1889, esattamente il settimo giorno di Adar, ritenuta tradizionalmente la data di nascita di Mosè. Il suo fondatore fu Yehoshua Barzillai (Eisenstadt) che, di ritorno da un viaggio in Palestina, dimostrò tutta la sua insoddisfazione nei confronti delle condizioni e del generale stato di depressione in cui versavano le colonie agricole e più in generale il nuovo *yishuv*. Nonostante l'esiguo numero di aderenti, circa 160, l'ordine esercitò un'influenza considerevole sul movimento *Hibbat Zion*, i cui capi furono tutti membri dei *Benei Moshe*. Vedi Benei Moshe, *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 3, pp. 334-335.

[34] Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 31.

[35] Ahad Ha'am (1856-1927) nacque a Skvira, nella provincia russa di Kiev. Egli ricevette un'educazione tradizionale ebraica nella casa del padre, un ricco mercante chassidim; studiò il Talmud e la filosofia medievale con un insegnante privato, e fu profondamente influenzato dalla *Guida dei perplessi* di Maimonide. Lesse la letteratura dell'Haskalah e studiò svariate lingue (russo, tedesco, francese, inglese e latino) da autodidatta. Provò più volte a entrare in un'università, ma i suoi doveri familiari e la sua riluttanza nell'accettare certi requisiti formali frustrarono i suoi piani accademici e lo fecero rimanere un autodidatta. Come risultato delle forti tendenze razionaliste dapprima abbandonò il chassidismo e poi anche ogni fede religiosa. Vedi Ahad Ha'am, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 1, pp. 525-529.

[36] Egli criticò vigorosamente la precedente politica degli *Hovevei Zion* nel suo primo importante articolo, *Lo Zeh ha-Derekh* (1889, La via sbagliata), che lo fece diventare famoso e lo spinse ad un'intensa attività letteraria.

[37] Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 124-126.

Le opposizioni maggiori ai pionieri *protosionisti* vennero dall'ortodossia religiosa: la volontà di ricostruire un insediamento ebraico in *Eretz Israel* «fu sempre considerata dagli ebrei ortodossi impossibile da realizzarsi tramite la sola volontà degli uomini e qualsiasi azione tendente a forzare in tal senso la storia fu ritenuta un grave peccato»[38]. Paradossalmente l'operato dei pionieri russi non fu ostacolato dagli zar, che erano disposti a tollerare il movimento di rinascita nazionale, se questo si fosse limitato ad organizzare la «salita» ebraica in *Eretz Israel*[39].

La nascita del sionismo come movimento politico

Abbiamo visto finora quali furono i primi indizi di un rinnovato sentimento nazionale ebraico: dapprima il *protosionismo politco-pragmatico* e poi quello *spirituale*; il sionismo vero e proprio maturò, diventando un movimento politico a pieno titolo, con l'entrata in scena di Theodor Herzl[40] nell'ultimo decennio dell'Ottocento. Ma come poté un uomo proveniente da una famiglia di ebrei assimilati, lontana dalla stretta osservanza religiosa[41], diventare agli occhi di milioni di ebrei il *nuovo profeta*? Egli iniziò il suo lento *ritorno* all'ebraismo durante l'inverno del 1894 in seguito a due avvenimenti, il primo di livello internazionale ed il secondo di rilevanza locale, che gli indicarono come «gli astratti ideali liberali erano inadeguati a risolvere la questione ebraica»[42]: l'*affaire Dreyfus*[43] e l'elezione del cristiano-sociale Karl Lueger, noto antisemita, alla carica di primo cittadino di Vienna[44]. Il caso dell'accusa di spionaggio rivolta all'alto ufficiale ebreo e le accese manifestazioni di antisemitismo che ne derivarono non rappresentarono soltanto «uno spartiacque nella

---

[38] L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, cit., p. 59. Al riguardo Biagini afferma che «I religiosi ritenevano empio cercare di affrettare i progetti divini riguardo la riunione degli esuli e la redenzione finale»; v. F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 135.

[39] Coloro che emigrarono dalla Russia verso la Palestina furono in maggioranza gruppi di giovani e giovanissimi, ma non solo: a lasciare la terra degli zar «erano anche rivoluzionari influenzati dai nuovi movimenti politici e sociali che iniziavano in quegli anni a minacciare la stabilità interna della autocrazia zarista». Vedi L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, p. 21.

[40] Theodor Herzl (1860-1904) nacque a Budapest il 2 maggio 1860. Nonostante avesse celebrato, secondo la tradizione, il suo *bar mitzvah*, la madre lo educò nello spirito dell'*Illuminismo ebraico* tedesco del periodo. Nel 1876 si trasferì insieme alla famiglia a Vienna, dove si iscrisse alla facoltà di legge e fece parte di un'organizzazione studentesca tedesca, Albina, dalla quale uscì nel 1883 in segno di protesta contro l'antisemitismo che vi aveva incontrato. Lasciata la carriera di avvocato, dall'ottobre 1891 al luglio 1895 Herzl lavorò come corrispondente da Parigi per la «Neue Freie Presse», occupandosi in particolar modo di problemi e questioni socio-politiche francesi. Sulla figura di Theodor Herzl si veda: A. Elon, *La rivolta degli ebrei. Dalla diaspora alla patria. La storia di Theodor Herzl e del ritorno degli ebrei in Palestina*, Rizzoli, Milano 1979; F. Coen, *Theodor Herzl. L'ultimo profeta di Israele e la nascita del sionismo*, Marietti, Genova 1997; G. Shimoni, R. S. Wistrich, *Theodor Herzl: Visionary of the Jewish State*, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 1999.

[41] Coen scrive che gli Herzl «rispettavano le grandi feste, [e] il piccolo Theodor era stato circonciso, aveva celebrato il *bar miswah*: niente di più» (F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 9). Pinto lo descrive come «un uomo che aveva fatto di tutto per rimuovere le proprie radici attraverso il dandismo o l'arte» (V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 86). Per una descrizione maggiormente ampia della vita di Herzl quale ebreo assimilato vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., pp. 9-39.

[42] V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 86.

[43] Per il clima che precede e spiega l'*affaire Dreyfus* si veda: A. Foa, *Ebrei in Europa*, cit., p. 248; F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 133. Sull'intera vicenda si veda: J. D. Bredin, *The Affair: The Case of Alfred Dreyfus*, George Braziller, New York 1986; A. S. Lindermann, *Jews Accused: Three Anti-Semitic Affairs (Dreyfus, Beilis, Frank), 1894-1915*, Cambridge University press, 1991. Per la ricezione dell'*affaire* sulla stampa cattolica italiana si veda: A. Di Fant, *L'affaire Dreyfus nella stampa cattolica italiana*, EUT, Trieste 2002.

[44] Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 86. Biagini non sembra invece dare molta importanza alla possibile influenza dell'*affaire Dreyfus*; v. F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., pp. 133-134.

storia degli ebrei francesi»[45], ma «posero decisamente fine all'illusione che il processo di integrazione nella società europea fosse ormai ben avviato e che sarebbe stato presto completato»[46]. Non bisogna infatti dimenticare che la Francia era stata la patria dell'emancipazione e, fino a quel momento, lo Stato in cui era maggiormente avvertibile un forte senso di sicurezza per la comunità ebraica.

Herzl si convinse del fatto che la questione ebraica e l'antisemitismo erano strettamente collegati tra loro e che l'unica soluzione percorribile al riguardo era la costituzione di uno Stato ebraico[47]. Egli espose il suo progetto rigenerativo nell'opera *Der Judenstaat*, pubblicata a Vienna nel febbraio 1896[48]. Nella sua ricerca di una soluzione alla questione ebraica, Herzl vedeva negli *Ostjuden* la chiave di volta di tutto il suo discorso, dal momento che erano costoro «che con il loro migrare verso Occidente alteravano gli equilibri preesistenti»[49] tra *Westjuden* e *gentili*; ma era altresì attraverso le «speranze messianiche delle masse orientali [che] Herzl sperava di diffondere il suo progetto tra gli assimilati e i secolarizzati occidentali»[50].

Nell'anno che seguì la pubblicazione di *Der Judenstaat*, Herzl fu assorbito completamente da estenuanti viaggi diplomatici per l'organizzazione del primo Congresso sionistico mondiale, durante i quali venne anche a contatto con le varie realtà dell'ebraismo europeo. Egli curò con particolare attenzione la realizzazione di un apparato simbolico, tanto che Pinto lo definisce «un precursore dell'estetica della politica»[51]; i nuovi simboli attorno a cui la nazione ebraica si sarebbe raccolta diventavano la bandiera[52] e l'inno *Hatikvá* (Speranza). Non a caso il sionismo si inserì nell'ambiente in continuo fermento dei nazionalismi di fine Ottocento, ai quali Herzl certamente si ispirò[53]. È però importante rilevare che non si trattò di una copiatura pedissequa degli altri movimenti nazionali europei, ma di una elaborazione specifica, derivante dalla particolare esperienza della civiltà ebraica[54]. La prima e più lampante differenza stava nella relazione tra identità politica e territorio, poiché il sionismo non assumeva, come luogo su cui erigere il proprio Stato, una regione già abitata

---

45 A. Foa, *Ebrei in Europa*, cit., p. 249. Al riguardo Coen scrive: «il caso Dreyfus fu un vero e proprio cataclisma che spaccò in due la Francia». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 34.

46 F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 133. Biagini ripropone il concetto anche più avanti: «l'*Affaire* rappresentò per l'ebraismo occidentale il fallimento dell'emancipazione e la necessità di cercare altre soluzioni per risolvere la secolare questione ebraica» (ibid.).

47 Sulle varie interpretazioni storiografiche del legame tra questione ebraica e antisemitismo si veda: F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 134; S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 168; D. Meghnagi, *La Sinistra in Israele. Storia, ideologie prospettive*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 26.

48 La traduzione italiana è di Gino Servadio: T. Herzl, *Lo Stato ebraico: tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*, Barabba, Lanciano 1918.

49 F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 134.

50 V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 93.

51 Ivi, p. 98.

52 Sulla storia della bandiera Coen riporta un curioso aneddoto: «Due giorni prima [dell'inizio del Congresso] si pensò che all'ingresso si sarebbe dovuto appendere una grande bandiera. Ma quale? Fu il suo [di Herzl] più attivo e fedele collaboratore, David Wolffsohn, [...] ad avere una felice intuizione: "La bandiera – disse – dovrà avere i colori del *talled* (il tradizionale manto della preghiera), cioè dovrà essere bianca e azzurra". E così fu, da allora e per sempre». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 78.

53 Secondo Eisenstadt, infatti, «in larga misura, l'ideologia del sionismo si espresse con il linguaggio dei nazionalismi moderni». Vedi. S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 166.

54 Biagini sostiene, come anche Eisenstadt (ivi, pp. 166-167), che «il sionismo si affaccia sulla scena della storia paradossalmente come un nazionalismo anti-nazionale, fondato cioè su categorie opposte a quelle riscontrabili sia nei nazionalismi classici europei, sia nei nazionalismi coloniali». Vedi F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 136.

«dai membri della collettività che intendeva fondare»[55]. Un'altra consisteva nel fatto che il sionismo non interpretò mai in modo romantico le usanze e i modi di vita del *popolo eletto*, ma al contrario vi si ribellò[56]. Infine si può concludere ricordando la peculiarità insita nella scelta della lingua nazionale[57].

I lavori del primo Congresso sionistico mondiale si aprirono ufficialmente la mattina del 29 agosto 1897 a Basilea, alla presenza di 208 delegati in rappresentanza di 16 paesi diversi. Herzl, con il suo discorso inaugurale, volle rispondere a tutte le critiche ed obiezioni che erano state mosse al suo programma[58]. Di seguito tenne il suo discorso Max Nordau[59]: egli focalizzò la sua attenzione sulle condizioni degli ebrei in Europa, evidenziando come la miseria dell'ebraismo orientale fosse di carattere materiale, mentre i *Westjuden* erano soggetti ad una povertà spirituale[60]. Dopo gli accesi dibattiti tra i vari rappresentanti vennero raggiunte delle risoluzioni importanti, tra cui quella di creare l'Organizzazione sionistica mondiale e l'adozione di una linea politica in cui non si facesse esplicito riferimento ad uno «Stato», ma soltanto ad un «focolare» garantito dal diritto pubblico[61]. I dibatti attirarono l'attenzione dei maggiori quotidiani del mondo e anche grazie a ciò l'eco del Congresso su scala internazionale fu enorme[62].

Nell'autunno del 1898, conclusi i lavori del secondo Congresso, Herzl iniziò ad intessere dei colloqui confidenziali con il granduca di Baden affinché intercedesse per lui presso il Kaiser Guglielmo II: lo scopo era quello di ottenere un colloquio con l'imperatore tedesco in funzione di una possibile istituzione, con la concessione del sultano di Turchia, di un protettorato germanico sulla Palestina[63]. L'atteso incontro avrebbe avuto luogo a Gerusalemme e ciò diede a Herzl l'occasione di constatare, per la prima volta di persona, «le

---

[55] S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 171.

[56] Vedi F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 136.

[57] Secondo Eisenstadt, infatti, «a differenza di alcuni altri movimenti nazionali, il sionismo non ha tentato di risuscitare una lingua «morta» né ha santificato il vernacolo esistente. In contrasto con i vari autonomisti ebraici e con i «bundisti», i sionisti si ribellavano contro lo yiddish, la lingua parlata dalla maggioranza degli Ebrei dell'Europa orientale e centrale. Il movimento sionista promosse invece la rinascita dell'ebraico, da sempre una componente fondamentale della vita ebraica: la lingua della preghiera, della meditazione religiosa, del diritto e del commercio». Vedi S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., pp. 171-172. Il Bund fu la più grande organizzazione ebraico-socialista in Russia. Per una descrizione della sua storia vedi il paragrafo successivo.

[58] «Non vogliamo rinunziare affatto alla cultura che nei secoli abbiamo acquistato. Il sionismo, prima ancora che il ritorno alla terra dei Padri, è il ritorno all'ebraicità... La nostra colonizzazione deve essere coordinata, organizzata e deve avvenire a testa alta, alla luce del giorno, accettata dal diritto internazionale... Dobbiamo tornare nella sede storica del nostro popolo, nel tempo e nel momento giusto». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 79.

[59] Max Nordau, pseudonimo di Simon Maximilian Suedfeld (1849-1923), nato a Pest. Figlio del rabbino Gabriel Suedfeld, rimase un ebreo osservante fino ai diciotto anni, quando divenne un militante naturalista ed evoluzionista. Nel 1875 si laureò a Pest e nel 1880 si stabilì a Parigi come medico. Nordau incontrò per la prima volta Herzl nel 1892; come corrispondenti da Parigi di due giornali di lingua tedesca, essi furono testimoni delle manifestazioni di antisemitismo nella capitale francese. Nel novembre 1895 Herzl discusse la sua idea di uno Stato giudaico con Nordau e questi divenne uno dei suoi più fedeli collaboratori. Vedi Nordau Max, *Encyclopedia Judaica* – Second Edition, vol. 15, pp. 297-299.

[60] Al riguardo v. V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., pp. 76-77. Per le cause e le possibili soluzioni alle miserie cui sono soggetti i due ebraismi si veda ivi, pp. 80-81.

[61] Coen presenta anche una terza decisione importante: «una tassa volontaria (il cosiddetto *sheqel*) di un franco all'anno da parte di ognuno». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 80. Sull'istituzione dello *sheqel* o *shekel* v. anche F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia dalle origini al 1924*, Fed. Sionistica italiana, Milano 1972, p. 24. Vedi con quanto detto *supra* a proposito del concetto di Pinsker di un territorio garantito dal diritto pubblico.

[62] Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 81.

[63] Per gli intrecci diplomatici che fecero da preambolo all'incontro di Gerusalemme tra i due si veda ivi, pp. 85-89.

condizioni in cui versava la terra dei suoi padri»[64]. Il colloquio non ebbe i risultati sperati poiché nei giorni precedenti Guglielmo II aveva incassato il secco rifiuto del sultano a fornire la propria disponibilità. Questo fallimento diplomatico si ripercosse negativamente sul terzo Congresso del 15-17 agosto 1899, tenutosi sempre a Basilea, durante il quale Herzl fu fatto oggetto di pesanti attacchi che lo spinsero a rassegnare le dimissioni, prontamente respinte però dalla maggioranza dell'assemblea.

Il 18 maggio 1901, grazie a varie intercessioni diplomatiche, Herzl ebbe finalmente la possibilità di incontrare di persona il sultano Abdul-Hamid, ma si scontrò da subito con un ostacolo insormontabile rappresentato dalle ingenti richieste economiche del governo turco[65]. Le scarse disponibilità economiche dell'Organizzazione sionistica mondiale misero le trattative in una situazione di stallo. Agli inizi del 1902, in un nuovo incontro, il sultano aprì a possibili «insediamenti ebraici in altre terre come la Mesopotamia (le attuali Iran e Iraq), la Siria, l'Anatolia», e le residue speranze furono definitivamente fugate quando si venne a conoscenza «che il Sultano aveva accettato di trattare un piano di prestiti presentato da Pierre Rouvier, ex Ministro delle Finanze francese»[66]. Lo sfogo di Herzl per l'ennesimo fallimento diplomatico produsse il romanzo *Altneuland* (Vecchia nuova terra), «scritto nella forma non particolarmente originale d'utopia sociale»[67] e pubblicato nel 1902; l'opera doveva fornire, nelle intenzioni dell'autore, un ideale ancora più forte di quanto non si fosse costruito in precedenza con *Der Judenstaat*. È interessante rilevare che in questo scritto Herzl sollevò in modo ambiguo il problema della presenza di una popolazione indigena in Palestina: da un lato infatti era impossibile tacere l'esistenza di un'etnia locale, dall'altro si diede larga voce all'idea che «gli arabi palestinesi vegetassero da secoli in una cronica condizione di sottosviluppo economico, sociale e culturale»[68]. In questa interpretazione, largamente diffusa tra le fila sioniste, si può intuire il progetto di «missione civilizzatrice» degli europei, rappresentati nel caso specifico dai coloni ebrei.

Il sionismo nell'Europa dell'Est

Il sionismo *politico*, come precisa Nordau in *Vecchio e nuovo sionismo*, era il nazionalismo «della *élite* ebraica, degli ebrei colti e liberi»[69]; nonostante l'entusiasmo dimostrato dalle masse durante le visite diplomatiche di Herzl, il movimento rimase infatti «minoritario soprattutto in Occidente, soverchiato dall'assimilazionismo e dalla religiosità riformata»[70].

---

[64] V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 98. Sulla visita di Herzl in Palestina si veda anche F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., pp. 89-91.

[65] I contatti diplomatici di Herzl non si limitarono soltanto ai tentativi di persuasione del governo della Sublime porta; egli aveva contemporaneamente portato avanti un secondo progetto che, nella situazione di stallo in cui si era venuto a trovare, poteva diventare la sua ancora di salvezza. Herzl sperava di riuscire a «convincere Nathaniel Rothschild ad aiutarlo per ottenere dal governo inglese [...] la concessione di una delle sue colonie per una massiccia immigrazione ebraica». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 105.

[66] Ivi, p. 104.

[67] V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 99.

[68] Ivi, p. 103.

[69] F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 134.

[70] V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 99.

Se poi si pensa alle varie correnti orientali che tentarono di dare una soluzione alla questione ebraica, si può a buon diritto affermare che il sionismo *politico* non rappresentò l'unico schieramento, a cui si poteva aderire alla fine dell'Ottocento. Per i sionisti gli oppositori più duri da combattere furono le organizzazioni socialiste ebraiche, con a capo il Bund, che videro nel movimento guidato da Herzl una degenerazione *borghese* e nazionalista dell'ebraismo, in opposizione ai principi cardine del socialismo che erano quelli della lotta di classe e dell'internazionalismo[71].

Il congresso di fondazione dell'Unione operaia ebraica di Lituania, Polonia e Russia, meglio conosciuta come Bund, ebbe luogo a Vilna nel settembre del 1897[72]; organizzatore di questo primo incontro e leader del movimento fu Arkadi Kremer[73], secondo cui il proletariato ebraico non doveva dimostrarsi diviso in gruppi indipendenti, ma «unirsi in vista della creazione di un partito generale dei lavoratori russi»[74]. La costituzione del Partito operaio socialdemocratico russo (RSDRP) avvenne puntualmente alcuni mesi dopo, nel maggio del 1898; in tale data il Bund entrò altresì a far parte del neo-costituito partito «quale organizzazione autonoma, indipendente soltanto relativamente alle questioni che attengano specificamente al proletariato ebraico»[75]. La coalizione così realizzata cominciò quasi da subito a sfaldarsi come un «castello di carte» tanto che il 1898, che aveva dato l'impressione di fornire le migliori premesse per uno sviluppo positivo, viene retrospettivamente analizzato in generale come «presagio della futura catastrofe»[76]. La decisione, secondo Frankel «storica», del Bund di perseguire un programma di autonomia nazionale ebraica venne presa con una disposizione adottata al quarto congresso bundista, tenutosi a Białystok nell'aprile del 1901[77].

Nel 1901 il Bund vide però venire meno una sorta di *immunità* che aveva caratterizzato il decennio precedente e si trovò a dover affrontare i montanti attacchi della «Iskra», l'organo principale dei marxisti russi; le pressioni dei socialdemocratici russi posero i rappresentanti del Bund di fronte alla necessità di dover effettuare una scelta, ormai non più procrastinabile, tra l'ideologia bundista e la lealtà verso il partito russo. Tale bivio ideologico

---

[71] Biagini espone con chiarezza le basi concettuali socialiste su cui si basò il confronto con il sionismo *politico*: Vedi F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 137.

[72] Sulle discussioni in merito alla denominazione v. J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 323.

[73] Arkadi Kremer (1865-1935) fu la figura centrale del movimento operaio ebraico in Russia negli anni Novanta dell'Ottocento ed è ricordato come «il padre del Bund». Figlio di un insegnante di ebraico di Svencionys (Sventsyany), nella provincia di Vilna, ricevette una seppur limitata educazione ebraica tradizionale. La sua influenza persuasiva e unificante come propagandista lo fece diventare lo spirito vivificatore del gruppo social-democratico ebraico di Vilna tra il 1891 e il 1897. Il suo pamphlet *Ob agitatsü* (Sull'agitazione, 1893-94) influenzò la transizione del movimento operaio di Vilna, e di molte altre città della Russia, dai circoli chiusi di propaganda socialista all'azione tra le masse. Vedi Kremer Arkadi, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 12, p. 353.

[74] J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 321.

[75] Ivi, p. 325. Tale intesa fu facilitata dal fatto che in principio l'Unione «considerava le masse ebraiche come facenti parte della rivoluzione mondiale già in atto e il suo unico obiettivo non era "né l'assimilazione, né l'emigrazione, ma la lotta sul posto con i lavoratori e i socialisti di altri gruppi nazionali che [vivevano] in Russia"». Vedi F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 137.

[76] Invece dell'unità interna che si era dichiarato di ricercare «il Bund fu costretto a schierarsi in una guerra fratricida. Aveva sperato di ottenere in seno al partito un consenso unanime sui modi di risolvere la questione ebraica: accadde proprio il contrario, e la questione ebraica finì per costituire uno dei principali punti di scontro nelle dispute interne. Mentre il Bund continuò a sviluppare il proprio programma in una direzione maggiormente nazionale, il gruppo più dinamico del Rsdrp, l'organizzazione Iskra, si schierò decisamente per l'assimilazionismo». Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 327.

[77] Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 341.

portò alla formazione tra i bundisti di un'ala «nazionalista», costituita dai rappresentanti in esilio all'estero, e di una «internazionalista», le cui divergenze nel 1903 erano ormai talmente note che al quinto Congresso del movimento a Zurigo non ci si poté esimere dal «procedere a una votazione sulla questione centrale, vale a dire l'inclusione o meno nel programma del Bund della rivendicazione di autonomia nazionale»[78]. Non essendo stata raggiunta la maggioranza necessaria dei voti, si decise di lasciare inalterata l'ambigua risoluzione del 1901. In seguito però ai contrasti interni al Bund e all'irrigidimento del RSDRP, dovuto secondo Cremonesi al rafforzarsi dell'ala bolscevica, «nel 1903 il Bund fu espulso dal movimento rivoluzionario russo»[79]. Nonostante ciò, soltanto nell'ottobre del 1905 il Bund adottò una risoluzione che includeva nel proprio programma la rivendicazione di una autonomia nazional-culturale.

Nel periodo compreso tra l'espulsione e la riammissione nel RSDRP, avvenuta con un voto di maggioranza durante il congresso del movimento rivoluzionario russo nel 1906, il Bund riuscì a tenersi stretto il suo seguito proletario e a rendere vane le lusinghe di bolscevichi e menscevichi alla sua base operaia. Questo fu probabilmente il motivo per cui Lenin decise di seguire una linea tattica che, facendo rientrare il Bund, gli avrebbe permesso di ottenere la maggioranza all'interno del movimento[80]. Bisogna altresì evidenziare che «le condizioni in base alle quali il Bund rientrò nel Rsdrp furono considerevolmente peggiori di quelle che nel 1903 indussero la sua delegazione ad abbandonare il Secondo congresso»[81]. La decisione di accettare la riammissione rappresentò una svolta storica poiché l'ala «nazionalista», per la prima volta dal 1899, usciva sconfitta[82]. Ci fu poi chi, come Nachman Syrkin[83], tentò «l'ambizioso progetto di conciliare il sionismo con il marxismo ortodosso, conciliare cioè la lotta per la liberazione nazionale con quella universale»[84], sostenendo che l'attuazione del socialismo dovesse passare attraverso il nazionalismo. Dopo un'iniziale partecipazione a *Hibbat Zion*, egli si rese conto che una colonizzazione non organizzata né controllata di *Eretz Israel* rappresentava l'espressione di una politica del tutto inadeguata; rimase però convinto che «il principio di partenza dei sionisti (patria territoriale per un

---

[78] Ivi, p. 371.

[79] L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, cit., nota 11, p. 208.

[80] Al riguardo Frankel scrive: «Poiché la fazione bolscevica non poteva contare sulla maggioranza nel Rsdrp [...], fu naturale che si rivolgesse ai partiti delle nazionalità [...] per far pendere la bilancia a proprio favore. Abbandonata l'idea di trasformare il Rsdrp in un solido movimento monolitico, Lenin era pronto a farvi entrare il Bund». Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 380.

[81] Ivi, p. 382.

[82] Da questo momento «la convivenza [tra il partito ebraico ed il RSDRP; N.d.R.] fu sempre difficile e contrastata sinchè, nel 1921, [il primo] fu definitivamente abolito dal nuovo regime sovietico». Vedi L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, cit., nota 11, p. 208.

[83] Nachman Syrkin (1868-1924) fu il primo ideologo e leader del sionismo socialista. Nato a Mogilev (Russia Bianca), ricevette un'educazione ebraica e completò i suoi studi in una scuola superiore russa. Dopo essere stato in arresto per diverse settimane (manteneva contatti con circoli rivoluzionari russi), andò dapprima a Londra e poi a Berlino (1888), dove studiò psicologia e filosofia. A Berlino fu tra i fondatori della Società scientifica russo-ebraica, dalle cui fila emersero diversi leader sionisti, tra cui anche Leo Motzkin e Chaim Weizmann. Vedi Syrkin Nachman, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 19, pp. 398-400.

[84] F. Biagini, *Da Herzl ai Padri fondatori*, cit., p. 138.

popolo oppresso) non fosse errato»[85]. Va però evidenziato che Syrkin differì dalle posizioni di Pinsker o Herzl per la sua ferma convinzione «di costruire la nuova patria degli ebrei fin dall'inizio su linee pienamente socialiste»[86]. Syrkin espose il suo progetto nel 1898, in quello che divenne il manifesto del sionismo socialista: *Die Judenfrage und der sozialistische Judenstaat* (La questione ebraica e lo Stato socialista ebraico)[87]. Il suo programma si basò sostanzialmente su tre presupposti:

> In primo luogo, creazione di un'Organizzazione sionistica meno autocrate che creasse comitati impegnati a «acquisire un territorio e costruirvi una società ebraica su basi socialiste»; un Fondo Nazionale, basato su contributi volontari e un sistema di tassazione; una Banca Nazionale a capitale sociale no-profit; un Congresso annuale con una rappresentanza proporzionale eletta democraticamente. In secondo luogo, ove possibile, acquisto della terra di Palestina utilizzando le pressioni politico-diplomatiche, o «unendosi con altri popoli oppressi dai turchi per una giusta distribuzione delle terre liberate». In terzo luogo, creazione di un corpo politico basato su questi principi: cooperativismo proudhoniano con graduale eliminazione dello Stato; libertà, fratellanza e autodeterminazione; libero accesso a *tutto* lo spettro socioeconomico, eccetto i borghesi capitalisti; proprietà collettiva della terra; eliminazione delle contraddizioni tra campagna e città attraverso centri culturali[88].

Il risultato non fu però quello che egli si attendeva[89]; conscio della scarsa eco raggiunta, ma convinto «di proporre un progetto di rigenerazione globale presente già *in fieri*, Syrkin decise di staccarsi dalla politica ufficiale del sionismo politico per cercare di risvegliare le masse»[90]. Questa sua nuova posizione, che puntava appunto alla gioventù socialista ebraica come base del movimento, trovò la sua maggiore espressione nello scritto *Appello alla gioventù ebraica*, pubblicato nel 1901. Di fronte ad una situazione sempre più complicata, ad aggravare la quale ci fu anche l'espulsione dei sionisti socialisti dal Bund nel 1901, «Syrkin dovette ridimensionare le sue rigide interpretazioni per adattarle alla realtà»[91]. Non bisogna poi dimenticarsi di Ahad Ha'am, il principale esponente del sionismo russo durante l'ultimo decennio dell'Ottocento. L'ideatore del *protosionismo spirituale* era convinto che le soluzioni al problema ebraico proposte da Herzl – il trasferimento in massa in Palestina e la costituzione di uno Stato ebraico – non fossero realmente attuabili. Era invece fondamentale per Ha'am che il *popolo eletto* riacquistasse il suo secolare sentimento di coesione nazionale. Nonostante il *sionismo spirituale* fosse la principale forza di opposizione nel

---

85 V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 214. Syrkin era infatti dell'avviso che non esistesse che una soluzione al problema ebraico: «il trasferimento degli ebrei dall'Europa a una patria nazionale». Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 458. Frankel scrive anche: «La sua analisi della situazione nella Diaspora non lasciava spazio per provvedimenti di compromesso o palliativi. Gli ebrei dovevano fondare il proprio Stato finché ve n'era ancora il tempo» (ivi, p. 458).

86 Ivi, pp. 458-459.

87 Pinto ci spiega come il pamphlet proponesse una soluzione al contempo materiale e spirituale della questione ebraica. Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 219.

88 Ivi, p. 221. Per quanto riguarda l'«accesso» al nuovo Stato, Frankel scrive: «Uno degli assiomi fondamentali di Syrkin fu che non si sarebbe dovuto assolutamente permettere al sistema capitalistico e alla classe borghese di attecchire nelle nuova società. Soltanto le masse lavoratrici o chi fosse disposto a guadagnarsi da vivere con il sudore della fronte poteva contare su un futuro nel nuovo paese». Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., pp. 459-460.

89 Vedi V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo*, cit., p. 222.

90 Ivi, p. 222.

91 Ivi, p. 224.

Congresso sionista, Ha'am «preferì rimanere ai margini dell'attività politica», abbandonando addirittura l'Organizzazione nel 1898 poiché riteneva Herzl «un uomo inadatto al compito di rinascita spirituale»[92].

Il sionismo diviso: «territorialisti» e «palestinocentrici»

Riprendiamo ora il discorso delle azioni diplomatiche di Herzl presso il banchiere inglese Nathaniel Rothschild. Con suo grande rammarico, il leader sionista dovette constatare da subito la chiusura del suo interlocutore all'idea di uno Stato ebraico in Palestina. Ciò non fu inizialmente un problema, poiché Herzl ricevette pressioni dal sultano Abdul-Hamid affinché interrompesse ogni suo contatto con gli inglesi. Tale cambio di strategia della Sublime porta era dovuto ad un mero fine economico: i turchi, contemporaneamente impegnati in trattative col finanziere francese Rouvier, volevano unicamente ottenere condizioni migliori. Soltanto alla conclusione degli incontri con il governo turco, Herzl comprese di essere stato manipolato dal sultano. Viste le difficoltà incontrate nelle trattative con la Sublime porta, Herzl decise di concentrarsi sull'Inghilterra: ebbe infatti la sua occasione incontrando Joseph Chamberlain, ministro inglese delle Colonie, il 22 ottobre 1902. Il leader sionista richiese la concessione dell'isola di Cipro o della penisola del Sinai per l'accoglimento di una libera immigrazione ebraica e, stando a Chamberlain, l'unica via percorribile era quella del Sinai. Tale proposta venne tuttavia accantonata con il no definitivo dell'Egitto al progetto, per problemi di approvvigionamento idrico della regione. Nel frattempo Chamberlain aveva già avanzato una nuova offerta, consigliando l'Uganda: la proposta avrebbe richiesto una attenta valutazione dal momento che il Comitato direttivo sionista aveva già espresso forti perplessità sulla soluzione del Sinai[93]. Il 23 agosto 1903, giorno di apertura dei lavori del sesto Congresso sionista, Herzl invitò l'assemblea a non rifiutare incondizionatamente la proposta inglese dell'Uganda, ma ad interpretarla come una «sede temporanea» che non avrebbe tradito i principi fondativi del movimento. Le critiche e le opposizioni alla proposta furono numerose ed agguerrite: si trovarono così a confrontarsi da una parte i *territorialisti*[94] – come Herzl, Nordau e Syrkin[95] – e dall'altra i *palestinocentrici*[96], nelle cui fila c'erano Ahad Ha'am e molti intellettuali ebrei dell'Europa orientale. Per placare l'assemblea si pensò di presentare «una mozione con la quale si decideva di inviare un gruppo di esperti in Africa Orientale per studiare le condizioni di quelle terre»[97]; la richiesta di un sopralluogo fu approvata ed Herzl si congedò con un discorso che ribadiva come l'Uganda fosse una «soluzione temporanea». In una lettera del dicembre

---

[92] Ivi, p. 127-131.

[93] Herzl «prevedeva acque mosse, ma non il terremoto che ne seguì». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., pp. 107-108.

[94] Cremonesi definisce i *territorialisti* come «i sostenitori della ricerca ad oltranza di una *terra di rifugio* per gli sfortunati confratelli dell'Europa orientale». Vedi L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, cit., p. 14.

[95] Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 458.

[96] Cremonesi definisce i *palestinocentrici* come i propugnatori «di un'ideologia assai più composita, ancora legati alla tradizione, ma intensamente influenzati dall'Illuminismo ebraico, dal populismo, dal marxismo, dai movimenti di rinascita nazionale». Vedi L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, cit., p. 14.

[97] F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 110.

1903, egli ammise, però, che «il progetto per l'Uganda era irrealizzabile»[98]; la proposta fu quindi abbandonata, ma la sola idea «di una rinuncia, seppur temporanea, a Sion rendeva Herzl agli occhi di molti sionisti un traditore»[99]. Con queste sue azioni diplomatiche, egli dimostrava, secondo quanto affermò anche Martin Buber, di non aver compreso «a fondo il significato di Sion» e di non aver raggiunto «il mistero storico e sovra-storico che tale nome ha in sé»[100]. Nella primavera del 1904 – pochi mesi prima di morire – Herzl non poté fare altro che abbandonare la posizione *territorialista* e avvicinarsi a quelle che erano le istanze della base, conscio delle condizioni critiche in cui avrebbe lasciato il movimento[101].

Con la morte di Herzl si ebbe il passaggio ad un sionismo più pragmatico, che si concretizzò in continui acquisti di terra e in una rapida colonizzazione; si venne quindi attenuando in questa fase la dimensione politica del movimento[102]. Un altro importante momento di svolta si ebbe al settimo Congresso sionista (1905), quando si assistette alla prima formale scissione all'interno del movimento; gli *Ugandisti*, rifiutandosi di scartare a priori qualsiasi proposta di una grande potenza che non prevedesse la Palestina o un «territorio limitrofo», abbandonarono l'Organizzazione mondiale e costituirono, sotto la guida di Israel Zangwill[103], la *Jewish Territorial Organization* (JTO). Il distacco dei *territorialisti* indebolì il movimento ma allo stesso tempo, come si è detto, esso indirettamente rafforzò il peso

---

[98] Ivi, p. 117.

[99] M. Brenner, *Breve storia del Sionismo*, cit., p. 94.

[100] L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, cit., nota 112, p. 219. Martin Buber (1878-1965) nacque a Vienna e da bambino visse a Lemberg con il nonno, Solomon Buber, famoso studioso della *Midrash*. Dal 1896 studiò alle università di Vienna, Lipsia, Zurigo ed infine in quella di Berlino, dove fu allievo dei filosofi Wilhelm Dilthey e Georg Simmel. Aderì al movimento sionista nel 1898, quando partecipò come delegato al terzo Congresso e parlò in nome del Comitato di propaganda. Nel suo discorso, in cui emergeva chiara l'influenza in particolar modo di Ahad Ha'am, Buber sottolineò l'importanza dell'educazione opponendola ad un semplice programma di propaganda. Nel 1901 fu nominato redattore dell'organo ufficiale del movimento sionista, «Die Welt», nel quale diede spazio alla necessità di una nuova creatività culturale ebraica. Tale propensione per l'attività culturale piuttosto che politica portò alla formazione, durante il quinto Congresso, della cosiddetta Frazione sionistica democratica che si oppose fermamente ad Herzl. Buber, in previsione della sua adesione alla Frazione democratica, si dimise da redattore del «Die Welt» nell'imminenza dell'apertura del quinto Congresso. Vedi Buber Martin, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 4, pp. 231-236. Sulla figura di Martin Buber si veda: C. Levi Coen, *Martin Buber*, San Domenico, Fiesole 1991; B. Di Porto, *Martin Buber e l'ebraismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», a. XLV, giugno-luglio 1979, pp. 223-238; I. Bertone, *La Parola parlata: Martin Buber interprete e traduttore della Bibbia*, Trauben, Torino 2012.

[101] Frankel ritiene che Herzl abbia lasciato dietro di sé un movimento «spaccato tra chi chiedeva un'azione immediata [...], e chi si appellava a una realtà indefettibile verso l'ideale della Palestina». Vedi J. Frankel, *Gli ebrei russi*, cit., p. 251.

[102] Vedi S. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 178.

[103] Israel Zangwill (1864-1926), letterato, nacque a Londra da immigrati russi e studiò presso la *Jews' Free School* nell'East End e poi nell'Università di Londra. Alla base del lavoro di Zangwill vi era una seria preoccupazione spirituale ed intellettuale sull'esistenza ebraica nella diaspora; ciò emerse anche nel suo contributo sull'ebraismo inglese, apparso nel primo volume della «Jewish Quarterly Review» del 1889, dove da un lato pose l'accento sul permanente significato del Giudaismo come religione rivelata e dall'altro riscontrò che lo stesso Giudaismo, alla luce del moderno scetticismo e come conseguenza dell'emancipazione degli ebrei, non era più una fede vitale. Gli interessi di Zangwill non si limitarono alla letteratura; egli prese parte attiva nelle questioni pubbliche, compresi il suffragio alle donne e il pacifismo durante la Prima guerra mondiale. Vedi Zangwill Israel, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 21, pp. 454-456. Sulla figura di Israel Zangwill si veda: J. Leftwich, *Israel Zangwill*, J. Clarke & C., London 1957; M. Wohlgelernter, *Israel Zangwill*, Columbia University Press, New York 1964.

dei sionisti *pratici*, i quali sotto la guida Ussishkin[104] ebbero per la prima volta tre propri membri nell'Esecutivo sionista, che risultò formato anche da tre rappresentanti dei sionisti *politici* e dal presidente Wolffsohn[105].

Ennesimo momento di svolta si ebbe all'undicesimo Congresso sionista (1913) quando Chaim Weizmann[106], destinato a diventare il nuovo leader del movimento, riuscì ad imporre la strategia del cosiddetto sionismo *sintetico*[107]. Weizmann ebbe altresì il merito di non abbandonare mai, nemmeno durante la Grande guerra, i contatti diplomatici con il governo inglese, e i vantaggi per il movimento sionista si palesarono già prima della conclusione della guerra, quando il 2 novembre del 1917 il ministro degli Esteri Balfour[108] inviò una lettera al presidente onorario della Federazione sionista Lord Lionel Rothschild, nella quale scriveva:

> Sono lieto di comunicarLe, per incarico del Governo di S.M., la seguente dichiarazione di simpatia per le aspirazioni ebraico-sionistiche, che sono state sottoposte al Gabinetto e da questo approvate: il Governo di S.M. considera con favore la creazione in Palestina di una Sede nazionale («National Home»)[109] per il popolo ebraico e adopererà i suoi migliori sforzi per facilitare il compimento di tale obiettivo, essendo chiaramente inteso che nulla sarà fatto che possa recare pregiudizio ai diritti civili e religiosi delle Comunità non ebraiche esistenti in Palestina o ai diritti e allo Statuto politico di cui godono gli ebrei in ogni altro paese[110].

La Dichiarazione Balfour, che «si inseriva nel contesto generale conseguente il crollo

---

[104] Menahem Mendel Ussishkin (1863-1941) nacque a Dubrovno, nel distretto russo di Mogilev, e si trasferì con la famiglia a Mosca. Lo sgomento per i pogrom del 1881 fu tale che assieme all'amico Tschlenow, durante un incontro di studenti ebrei all'Università di Mosca, diede vita ad un gruppo di pionieri *Bilu'im*. Dopo essere passato attraverso altre associazioni ebraiche, nel 1885 venne scelto come segretario di tutti i gruppi di *Hovevei Zion* a Mosca mentre nel 1889 entrò a far parte del gruppo *Benei Moshe*. La lettura dell'opera di Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, e gli incontri con lo stesso Herzl e Max Nordau a Parigi e Vienna lasciarono una profonda impressione in Ussishkin. Confrontandosi con la *questione Uganda*, Ussishkin divenne uno dei leader dell'opposizione ad Herzl. Vedi Ussishkin Abraham Menahem Mendel, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 20, pp. 434-436.

[105] David Wolffsohn (1856-1914) fu il secondo presidente dell'Organizzazione sionistica mondiale; vedi Wolffsohn David, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 21, pp. 145-147.

[106] Chaim Weizmann (1874-1952) nacque il 27 novembre 1874 nel villaggio di Motol, nella Russia Bianca. Era il terzo di quindici figli di un commerciante di legname. Gli anni dell'infanzia furono tipici della vita di uno shtetl ebraico. Dimostrò un precoce talento per gli studi scientifici mentre frequentava la Realschule a Pinsk. Finita la scuola e viste le difficoltà interposte agli ebrei per l'entrata nelle università russe, decise nel 1892 di andare a studiare in Germania, dove si iscrisse al Politecnico di Darmstadt. Dopo due trimestri a Darmstadt si trasferì a Berlino per studiare biochimica all'Istituto tecnico di Charlottenburg. Fu presidente dell'Organizzazione sionistica mondiale (1920-1930, 1935-1946) e primo presidente dello Stato di Israele. Vedi Weizmann Chaim, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 20, pp. 744-752. Sulla figura di Chaim Weizmann si veda: C. Weizmann, *La mia vita per Israele*, Garzanti, Milano 1950; J. Reinharz, *Chaim Weizmann: the making of a statesman*, Oxford University Press, Oxford 1993.

[107] In tale sionismo *sintetico* «dovevano confluire sia le forze del "sionismo politico" (cioè della trattativa diplomatica), che quelle del "sionismo pratico" (cioè dell'immigrazione «di fatto» senza attendere riconoscimenti internazionali)». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 130.

[108] Arthur James, conte di Balfour (1848-1930) divenne primo ministro del governo inglese nel 1902, ma fu sconfitto nelle elezioni generali del 1905. Nel governo Asquith fu primo Lord dell'Ammiragliato (1915), mentre in quello di Lloyd George fu ministro degli esteri (1916). Vedi Balfour Arthur James, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 3, pp. 85.

[109] Secondo Coen «si discuterà a lungo sul significato della espressione "focolare" ("home" nel testo inglese) che costituisce una innovazione lessicale nel linguaggio diplomatico. Un termine insieme troppo largo e troppo vago». Vedi F. Coen, *Theodor Herl*, cit., p. 131.

[110] G. Codovini, *Storia del conflitto arabo israeliano palestinese. Tra dialoghi di pace e monologhi di guerra*, Mondadori, Milano 2002, p. 195.

dell'Impero ottomano dopo la Prima guerra mondiale»[111], prospettava quindi la costituzione di uno Stato ebraico in Palestina sotto mandato britannico.

Il sionismo in Italia

Trieste ebbe un'indubbia importanza nella diffusione degli ideali del risorgimento nazionale ebraico già dal 1897, quando «Il Corriere Israelitico»[112] – portando all'attenzione dei lettori gli iniziali sviluppi del sionismo politico[113] – divenne il primo periodico sionista in lingua italiana. Catalan fa risalire a questa data l'inizio di una nuova fase per l'ebraismo triestino, che portò la rivista al primato in questione[114]. L'adesione del periodico triestino al nuovo ideale comportò anche una sua rinnovata posizione nei confronti dell'antisemitismo[115]: se in precedenza esso si era dimostrato incerto di fronte ad episodi di discriminazione, ora, pieno di fiducia nella propria identità ebraica ritrovata, era determinato a contrastare a piè fermo ogni attacco[116]. «Il Corriere Israelitico» divenne così a Trieste il catalizzatore dell'attività di una minoranza sionista locale, che si oppose alle tendenze immobilistiche dell'ebraismo triestino e di quello italiano in particolare, protestando apertamente contro l'antisemitismo. Fu tale la solerzia nel portare avanti l'opera di divulgazione degli ideali sionistici che sulla strada del «Corriere Israelitico» si frappose l'ostilità del «Vessillo

---

[111] Ivi, p. 1.

[112] «Il Corriere Israelitico» iniziò le proprie pubblicazioni nel 1862, sotto la direzione di Abram Vita Morpurgo. Fino alla fine dell'Ottocento, quando cambiò fisionomia editoriale, il periodico triestino diede una impostazione principalmente culturale al proprio impegno. Per una panoramica sulla storia del «Corriere Israelitico» fino alla Prima guerra mondiale v. G. Luzzatto Voghera, *La formazione culturale di Dante Lattes*, in D. Bidussa, A. Luzzatto, G. Luzzatto Voghera, *Oltre il Ghetto. Momenti della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 17-69; B. Di Porto, *«Il Corriere Israelitico»: uno sguardo d'insieme*, in «Materia Giudaica», a. IX (2004), n. 1-2, pp. 249-262.

[113] Il prezioso contributo che «Il Corriere Israelitico» diede al nascente movimento sionista fu quello di riportare puntualmente gli avvenimenti del primo Congresso di Basilea del 1897. Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 32.

[114] Vedi T. Catalan, *Società e sionismo a Trieste fra XIX e XX secolo*, in *Il mondo ebraico*, a c. di G. Todeschini, P. C. Ioly Zorattini, Studio Tesi, Pordenone 1991, pp. 470-471; T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica, società e cultura*, LINT, Trieste 2000, p. 324.

[115] Per testimonianze di atteggiamenti antisemiti nel periodo di fine Ottocento v. T. Catalan, *Società e sionismo a Trieste*, cit., pp. 460-469; T. Catalan, *Le reazioni dell'ebraismo italiano all'antisemitismo europeo (1880-1914)*, in *Les racines chretiennes de l'antisemitisme politique (fin XIXe-XXe siecle)*, a c. di C. Brice, G. Miccoli, Ecole francaise de Rome, Roma 2003, pp. 137-155; T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 260-265. Per un'analisi dell'apporto della stampa antisemita si veda ivi, pp. 273-283. Sull'antisemitismo di matrice cattolica v. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 27; A. M. Canepa, *Cattolici ed ebrei nell'Italia liberale (1870-1915)*, in «Comunità», aprile 1978, pp. 43-109; G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia*, Annali 11, *Gli ebrei in Italia*, II, Einaudi, Torino 1997, pp. 1369-1574; A. Di Fant, *Stampa cattolica italiana e antisemitismo alla fine dell'Ottocento*, in *Les racines chretiennes de l'antisemitisme politique (fin XIXe-XXe siecle)*, a c. di C. Brice, G. Miccoli, cit., pp. 121-136. Per quanto riguarda l'antisemitismo di matrice politica v. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., pp. 33-38.

[116] Toscano in merito afferma che «a partire dalla fine del secolo, soprattutto "Il Corriere Israelitico" denunciava insistentemente ogni manifestazione della vita culturale, politica, sociale, tacciabile di antisemitismo» (ivi, pp. 40-41).

Israelitico»[117]. Il giornale piemontese, che si poneva come «punto di riferimento educativo» per le famiglie ebree italiane[118], si oppose sin dall'inizio al programma politico di Herzl[119] e la sua linea di estraneità al sionismo venne dichiarata fin dagli inizi e mai più abbandonata[120]. Il concetto che maggiormente attirò la diffidenza dei correligionari, soprattutto di coloro i quali si erano bene integrati e si sentivano a tutti gli effetti italiani, era quello di *nazione ebraica*. Esso infatti portava con sé le basi per la futura accusa di *doppia nazionalità*. Tale accusa derivava dal fatto che, aderendo al movimento sionista e di conseguenza alla sua idea di ricostruire una Stato ebraico in Palestina, gli ebrei venivano tacciati di poca lealtà o addirittura di «slealtà» nei confronti della loro patria «adottiva» italiana[121].

Va detto comunque che a Trieste solo gli intellettuali aderirono al sionismo, mentre la gente comune rimase estranea ad esso; tale affermazione vale anche per l'Europa occidentale[122]. Il movimento ebraico di rinascita nazionale ebbe il merito di mettere «a nudo le contraddizioni delle comunità italiane così come erano venute integrandosi alla società contemporanea»[123], anche se «gli inviti del "Corriere Israelitico" ad aderire al sionismo per combattere l'antisemitismo non diedero per lungo tempo i risultati sperati»[124]. La maggior parte degli ebrei italiani rimase sorda alla propaganda sionista fondamentalmente per due

---

[117] «Il Vessillo Israelitico» era una rivista mensile, fondata a Torino nel 1874 da Flaminio Servi come continuazione de «L'Educatore Israelitico» (1853-1874). Continuò le pubblicazioni fino al 1921 sotto le direzioni successive di Ferruccio Servi, Aldo Lattes e Guglielmo Lattes. Sul «Vessillo Israelitico» si veda: B. Di Porto, *Il giornalismo ebraico in Italia. Un primo sguardo d'insieme al «Vessillo Israelitico»*, in «Materia Giudaica », a. VI (2001), n. 1, pp. 104-109; B. Di Porto, *«Il Vessillo Israelitico»: un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento*, in «Materia Giudaica», a. VII (2002), n. 2, pp. 349-382; C. Ferrara degli Uberti, *Rappresentare se stessi tra famiglia e nazione. Il «Vessillo Israelitico» alla soglia del Novecento*, in «Passato e Presente», a. XXV, n. 70, pp. 35-58; C. Ferrara degli Uberti, *Italiani ma ebrei: rappresentare se stessi fra famiglia e nazione. Appunti sul «Vessillo Israelitico» alla soglia del Novecento*, in *Gli ebrei e la destra. Nazione, stato, identità, famiglia*, a c. di P. L. Bernardini, G. Luzzatto Voghera e P. Mancuso, Aracne, Roma 2007, pp. 25-60.

[118] Per Luzzatto Voghera i dibattiti che più appassionarono i lettori del «Vessillo Israelitico» riguardarono l'educazione ebraica, la riforma religiosa, l'assetto amministrativo delle comunità israelitiche. Vedi G. Luzzatto Voghera, *Aspetti della cultura ebraica in Italia nel secolo XIX*, in *Storia d'Italia*, Annali 11, *Gli ebrei in Italia*, cit., p. 1231-1232 e 1236-1238. Toscano sintetizza in maniera efficace il programma del «Vessillo Israelitico», riportando le parole del suo direttore Flaminio Servi: «"Né isolamento, né fusione", ribadiva "Il Vessillo Israelitico" nel dicembre 1875 illustrando il proprio programma» (M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., p. 29).

[119] «Nell'editoriale del numero di agosto [1897, N.d.A.] il direttore, cav. Flaminio Servi, rabbino maggiore di Casale Monferrato, scriveva: Non pochi travisano i desideri di Israele e tra questi sono i così detti Sionisti, che facendosi forti delle persecuzioni che in paesi barbari avvengono contro gli Ebrei, si agitano per diffondere l'idea di uno stato giudaico, o – per esprimerci più chiaramente – un israelitismo politico come nazione. Dichiarava quindi: "Farà un fiasco colossale o almeno non saranno che voci al vento"». Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 32. Sulle proteste del «Vessillo Israelitico» nei confronti dei sionisti v. M. Molinari, *Ebrei in Italia: un problema di identità (1870-1938)*, Giuntina, Firenze 1991, pp. 63-66; T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 324-333.

[120] Cavaglion ricorda le affermazioni del rabbino Eude Lolli nel 1898: «Un sentimento nazionale, a dir così politico [...] come lo intendono i sionisti, e cioè con aspirazioni ad una unità di patria e di governo potrà solo in qualche parte pensarsi, laddove leggi eccezionali e mali trattamenti impedirono alla nuova patria di sostituirsi interamente all'antica, ma non sussiste di certo né può sussistere nei paesi di cultura, in tutti questi gli israeliti notoriamente e palesemente riconoscendo per sola patria il paese ove nacquero, e per nazione quella tra cui vivono». Vedi A. Cavaglion, *Tendenze nazionali e albori sionistici*, in *Storia d'Italia*, Annali 11, *Gli ebrei in Italia*, cit., p. 1300; citazione ripresa da E. Lolli, *Alcune considerazioni sul sionismo*, «Il Vessillo Israelitico», n. 3, 1898.

[121] La questione della *doppia nazionalità*, manifestatasi con il programma del sionismo politico herzliano, si presentò per gli ebrei triestini, al contrario di quanto avvenne per quelli italiani, in termini diversi; al riguardo Catalan scrive infatti che «l'appartenenza ad un complesso statuale multinazionale consentì loro di valutare il tutto con un'ottica diversa». Vedi T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 326.

[122] Catalan, ad esempio, riferisce come il sionismo occidentale, a differenza di quello orientale, non coinvolse le masse, ma fu un movimento di intellettuali. Vedi T. Catalan, *Società e sionismo a Trieste*, cit., p. 472.

[123] A. Cavaglion, *Tendenze nazionali e albori sionistici*, cit., p. 1299.

[124] T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., p. 284.

ragioni: il suo alto grado di assimilazione alla società dei *gentili* e il timore che l'avanzata del sionismo potesse portare a manifestazioni antisemite. In un primo momento, però, non sembrò venir messa in discussione la lealtà degli ebrei italiani alla patria, almeno fino al 1904[125]. Va altresì aggiunto come l'ebraismo italiano non ebbe una reazione unitaria di fronte ai primi anni di attività del movimento sionista: il ventaglio di atteggiamenti in merito fu assai composito[126]. Per coloro invece che in Italia decisero di appoggiare la causa sionista bisogna precisare che «nessuno fra di loro prendeva in considerazione l'ipotesi di abbandonare l'Italia per emigrare in Palestina»[127].

Al primo Congresso internazionale del 1897 il sionismo italiano non inviò alcun rappresentante, poiché gli ebrei regolarmente iscritti al movimento non superavano ancora le cento unità – quota minima di aderenti per inviare un delegato –, cosa che ci fa capire come il movimento fosse ancora lontano dall'aver raggiunto una larga diffusione[128]. Nonostante tale assenza, le decisioni prese al Congresso ebbero importanti ripercussioni sui rapporti tra l'ebraismo italiano e quello triestino, poiché furono la causa di primi, seri dissapori. Catalan afferma infatti che «reazioni di protesta giunsero non solo alla redazione del "Corriere Israelitico", ma anche alla rappresentanza della comunità, che pur non aveva assunto alcuna posizione ufficiale sul sionismo»[129].

Il secondo Congresso internazionale del 28-31 agosto 1898, svoltosi sempre a Basilea, segnò una svolta decisiva per il sionismo italiano, in quanto vide la prima la partecipazione di un delegato italiano, il rabbino di Napoli Giuseppe Sonino. Prendendo la parola di fronte all'assemblea, egli affermò che «l'adesione al sionismo non contrastava con la fedeltà, l'affetto e la riconoscenza che i sionisti italiani nutrivano per le istituzioni del loro Paese nel quale godevano della parità dei diritti civili e giuridici»[130]. Con questa dichiarazione si volle ribadire che gli iscritti italiani aderivano soprattutto agli aspetti umanitari del movimento, non a quelli nazionalistici. Ciononostante, secondo quanto riporta anche Del Canuto, «l'opposizione rimase viva, dato che il "Vessillo" riprese il suo atteggiamento di scherno nei confronti del Sionismo»[131]. Un cambiamento dalle posizioni antisionistiche del «Vessillo Israelitico» si ebbe dopo il terzo Congresso del 1899, a cui partecipò in qualità di invitato l'avvocato Arnaldo Momigliano[132]. In tale occasione egli presentò il sionismo «in un aspetto nuovo, di gran lunga più importante di quello di un movimento solamente

[125] Vedi M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., p. 52. Toscano continua a p. 61 dicendo che «per il momento (alla vigilia della scomparsa di Herzl) la nascita del sionismo politico, più che rappresentare un fenomeno dirompente dell'immagine dell'ebraismo da parte della società italiana e dello Stato liberale, si era limitata ad introdurre alcuni elementi di novità, destinati col tempo ad esercitare la loro influenza sul "modello italiano"».

[126] Ivi, pp. 61-68. Sull'argomento v. anche T. Catalan, *Le reazioni dell'ebraismo italiano*, cit., pp. 137-144.

[127] T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 303-304.

[128] Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 25. Al Congresso di Basilea «partecipò anche una rappresentanza del "Corriere Israelitico"». Vedi T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., p. 326.

[129] Il culmine di tale contrasto, secondo Catalan, avvenne nel settembre del 1897, quando la comunità ebraica di Casale Monferrato promosse una petizione contro le deliberazioni del I Congresso sionista. Vedi T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., p. 326.

[130] F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 84.

[131] F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 37.

[132] Pur potendo mandare tre rappresentanti, i sionisti italiani ebbero soltanto due delegati, oltre al già citato Momigliano: Vito Anau di Ancona e Felice Ravenna di Ferrara. Per la partecipazione italiana al terzo Congresso v. F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 94; F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 38-39. Dobbiamo al lettore una precisazione: l'Arnaldo Momigliano citato non è il famoso storico nato a Caraglio (Cuneo) nel 1908.

filantropico»[133].

A cavallo fra Ottocento e Novecento esistevano ormai in Italia diverse concezioni del sionismo derivanti non soltanto dalle differenze presenti tra l'ambiente culturale degli ebrei triestini e quelli italiani, ma anche nell'ambito della stessa compagine nazionale[134]. Il confronto-scontro tra il sionismo triestino e italiano deriva in ultima analisi dalle differenti prospettive programmatiche dei due movimenti; i sionisti triestini, inseriti nella compagine asburgica, non potevano infatti aderire ad una linea politica che si ispirasse solamente «a una "coabitazione di sentimenti" fra la fedeltà assoluta, conclamata, esaltata al proprio Paese e l'appoggio a un movimento che rispondeva all'appello di fratelli di lontane terre oppressi e in pericolo»[135]. I sionisti italiani, non potendo perseguire obiettivi politici vista la loro volontà di non dare adito a possibili accuse di *doppia nazionalità*, raggiunsero «importanti traguardi sul piano culturale, contribuendo al risveglio dell'interesse per la propria identità ebraica»[136]. Bisogna però evidenziare come nel Regno d'Italia i fermenti sionistici si andassero diffondendo più lentamente rispetto al panorama internazionale, tanto che soltanto nell'ottobre del 1901 vide la luce la Federazione sionistica italiana (FSI)[137].

Oltre all'istituzione della FSI nel 1901, un'altra pietra miliare nel percorso del sionismo italiano fu la visita di Theodor Herzl in Italia. Il viaggio ebbe inizio il 20 gennaio 1904 con un breve soggiorno a Ferrara, dove fu ospite di Felice Ravenna[138]. La visita ufficiale aveva come meta Roma, dove il 22 gennaio il leader del movimento sionista si incontrò con il segretario di Stato vaticano, cardinale Merry Del Val[139], mentre il giorno successivo

---

[133] In merito a questa nuova interpretazione è importante citare un passo, riportato da Del Canuto e scritto da Momigliano sul giornale ebraico piemontese nel 1899, che riassume la questione: «L'israelitismo italiano [...] è... un cadavere ambulante, ed i sionisti non pretendono di resuscitarlo: solo si limitano a constatare il fatto ed a porre il dilemma: o con noi o contro di noi – o diventare Ebrei comprendendo i nuovi doveri della società ebraica o distruggere anche l'ultimo residuo del nome d'Israele». Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 38-39. Al riguardo v. anche M. Molinari, *Ebrei in Italia*, cit., pp. 63-66.

[134] Per quanto riguarda il caso locale, Catalan riferisce che alla fine dell'Ottocento il sionismo triestino si allontanò sempre di più dalle posizioni filantropiche di quello italiano. Vedi T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., p. 327. Su questo argomento v. anche D. Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta. Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento*, in D. Bidussa, A. Luzzatto, G. Luzzatto Voghera, *Oltre il Ghetto. Momenti della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 156-157.

[135] F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 115.

[136] T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 328-329.

[137] Lo stesso Cavaglion definisce il periodo precedente alla nascita della FSI come «un periodo di gestazione abbastanza lungo (quattro anni erano ormai trascorsi dalla convocazione di Herzl a Basilea della prima manifestazione ufficiale del movimento)». Vedi A. Cavaglion, *Tendenze nazionali e albori sionistici*, cit., p. 1299. La svolta per il sionismo italiano si ebbe nell'aprile del 1900 quando Benvenuto Donati presentò al «Corriere Israelitico» la proposta di costituzione della Federazione sionistica italiana, con il fine di dare una organizzazione generale alle attività dei singoli gruppi locali. L'idea di Donati fu foriera di una breve polemica che si risolse con la decisione di rimandare a dopo la conclusione del quarto Congresso internazionale ogni deliberazione in merito.

[138] Per una bibliografia sulla figura di Felice Ravenna v. A. Cavaglion, *Tendenze nazionali e albori sionistici*, cit., p. 1299.

[139] Coen riferisce che «il colloquio non fu facile né molto sereno. Herzl chiedeva l'approvazione – o almeno la non opposizione – spirituale della Chiesa al movimento sionista. Merry Del Val rispose che la Chiesa non avrebbe mai accettato che gli ebrei governassero la Palestina: fra sionismo e Santa Sede esisteva un abisso invalicabile». Vedi F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 116. Si veda anche: S. Minerbi, *Il Vaticano, la Terrasanta e il sionismo*, Bompiani, Milano 1988; T. Catalan, *La ricezione del sionismo nella stampa cattolica italiana (1897-1917).Una ricerca in corso*, in «Storicamente», 7 (2001), art. 47, http://www.storicamente.org/07_dossier/antisemitismo/catalan.htm.

fu ricevuto in udienza dal re Vittorio Emanuele III[140]. Ultima tappa della visita italiana fu il colloquio con papa Pio X, indubbiamente la prova più difficile da affrontare per il leader sionista[141].

Il 1904 fu un anno importante anche per il sionismo triestino, poiché il 13 aprile si costituì ufficialmente con la presidenza di Dante Lattes[142] il Circolo sionistico triestino, che entrò a far parte della Lega Zion dei Gruppi Austriaci[143]. La posizione programmatica del presidente della compagine triestina considerava «irrinunciabile la scelta della Palestina, in opposizione ai territorialisti[144], i quali miravano invece alla più rapida realizzazione possibile del progetto di un nuovo Stato ebraico»[145]. A livello generale quindi il Circolo sionistico triestino si pose il fine di «promuovere una colonizzazione ebraica nella Palestina e nella Siria, legalmente assicurata, facendo propaganda dell'idea della colonizzazione e sovvenzionando quest'ultima finanziariamente». Dopo il suo avvio, il gruppo sionista di Trieste continuò ad arricchirsi sul piano ideologico grazie ai continui contatti con gli emigranti provenienti dall'Europa orientale e diretti in Palestina attraverso il porto triestino. L'influenza dei pionieri orientali fece sì che i sionisti locali potessero maturare «prima dei correligionari italiani una piena coscienza del proprio ebraismo ed una profonda fiducia nel futuro stato d'Israele»[146].

La stampa ebraica italiana visse un momento importante nel 1905 con la nascita della

---

[140] Del Canuto descrive così l'incontro: «Il colloquio fu molto cordiale ed il re ricordò di aver visitato la Palestina nel 1900. Su di essa, il re affermò: "Il paese è già molto ebraico. Ecco, toccherà e deve toccare a Voi, è solo questione di tempo. Quando avrete là mezzo milione di Ebrei"». Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 43. Vedi anche F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 116.

[141] Del Canuto riporta la posizione della Chiesa nei confronti del sionismo, riferendosi al rifiuto di Pio X di fare una dichiarazione pro-sionistica: «Noi non possiamo favorire questo movimento. Non potremo impedire agli Ebrei di andare a Gerusalemme, ma favorire non possiamo mai...Io come capo della Chiesa non posso dirla altra cosa. Gli Ebrei non hanno riconosciuto Nostro Signore, perciò non possiamo riconoscere il Popolo Ebreo». Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 44. Vedi anche: F. Coen, *Theodor Herzl*, cit., p. 116-117; L. Cremonesi, *Le origini del Sionismo*, cit., nota 14, p. 195.

[142] Dante Lattes (1876-1965) fu scrittore, giornalista ed educatore e dedicò la sua vita alla diffusione tra gli ebrei italiani della cultura e religione ebraica. Studiò alla scuola di Elia Benamozegh e dal 1897 lavorò per il periodico triestino «Il Corriere Israelitico», condividendone la direzione con Riccardo Curiel a partire dal 1903; in seguito fondò con la collaborazione di Alfonso Pacifici il settimanale «Israel» nel 1916 a Firenze e nel 1925 «La Rassegna Mensile di Israel», che pubblicò fino alla sua morte. Tradusse in italiano i pensatori e gli scrittori del movimento ebraico di rinascita nazionale e i lavori di Achad Ha'am, Hess, Pinsker, Bialik e Buber. Insegnò lingua e letteratura ebraica presso l'Istituto di lingue orientali di Roma. Vedi Lattes Dante, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 12, 519. Sulla figura di Dante Lattes si veda: R. Ravenna, *Dante Lattes o della dignità ebraica*, in «La Rassegna Mensile di Israel», a. XLIV, n. 11-12, pp. 665-672; Y. Colombo, *L'esemplare figura di Dante Lattes*, in «La Rassegna Mensile di Israel», a. XXXI, n. 12, pp. 543-547; A. Segre, *A Dante Lattes*, in «La Rassegna Mensile di Israel», a. XXXI, n. 10-11, pp. 441-448.

[143] Al riguardo vedi T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., p. 329; Ead., *Società e sionismo a Trieste*, cit., p. 473.

[144] Per una definizione dei territorialisti v. *supra*.

[145] T. Catalan, *Società e sionismo a Trieste*, cit., p. 474.

[146] Ivi, p. 477.

«Rivista Israelitica»[147]. La rivista ebraica fiorentina divenne, secondo quanto afferma anche Del Canuto, «il primo centro in Italia di propulsione e di raccolta di studi severi sulle tradizioni e sulle memorie del passato dell'Ebraismo, in specie italiano»[148]. Si potrebbe quindi definire l'operato di Margulies attraverso «La Rivista Israelitica» come un primo passo verso un rinnovamento nel campo degli studi culturali ebraici. Vanno ricordate assieme al precedente periodico anche altre due riviste: «L'Idea Sionista» e «La Settimana Israelitica». La prima fu fondata nel 1901 quale organo ufficiale della FSI, mentre la seconda vide la luce per volontà dello stesso Margulies nel 1910. Anche in questo caso, come era stato per «La Rivista Israelitica», il direttore del Collegio rabbinico di Firenze affidò ai suoi giovani allievi l'importante compito redazionale. Secondo Toscano «nacque [...] un giornale di giovani, che fece del risveglio e del rinnovamento culturale dell'ebraismo italiano il suo obiettivo, che fu il veicolo delle idee nuove e delle proposte del gruppo fiorentino, e quindi strumento di discussione e di collegamento»[149].

Un indirizzo veramente nuovo per l'ebraismo italiano, come sostiene Catalan[150], si manifestò verso la metà del 1907 con la costituzione dei circoli Pro cultura, «fondati da giovani ebrei desiderosi di impegnarsi in attività culturali ricreative a sfondo ebraico»[151]. Questo movimento nacque a Firenze e fu animato nelle sue attività dagli allievi del locale collegio rabbinico. Iniziative della Pro cultura, che catalizzarono con il loro dispiegarsi le attenzioni della stampa ebraica di quegli anni[152], nacquero di continuo per circa un biennio nei vari centri ebraici della penisola. Il movimento vide scemare la sua importanza nel 1909 in seguito alle defezioni di molti dei suoi primi sostenitori che, avendo concluso il loro ciclo di studi presso il Collegio rabbinico di Firenze, lasciavano definitivamente la città toscana,

---

[147] Il nuovo periodico continuò le sue pubblicazioni per circa una decina d'anni fino al 1915. Una valida panoramica sulla stampa ebraica è presente in A. Milano, *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*, in *Scritti in onore di Dante Lattes*, fascicolo speciale della «Rassegna Mensile di Israel», aprile-giugno 1938. Cito questa rivista perché colpiscono le finalità del suo progetto editoriale: «Pesava sull'Italia ebraica la nomea di essere divenuta tributaria esclusivamente di scienziati stranieri, per lo studio della sua storia... La *Rivista Israelitica* sorse nel pensiero di Margulies con il deliberato fondamentale proposito di cancellare questa triste nomea... per ottenere ciò, Margulies volle che il contenuto della rivista fosse severo e rigidamente scientifico, e perciò dedicato quasi esclusivamente alla esegesi e alla critica dei testi antichi, alla letteratura, alla storia e alla bibliografia, con particolare riguardo a quanto concernesse l'Ebraismo italiano». Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 52. Samuel Hirsch Margulies (1858-1922), nato a Brzezan in Galizia, studiò presso il seminario teologico ebraico di Breslau e presso le università di Breslau e Lipsia. Quando nel 1899 la comunità ebraica di Firenze indisse una selezione per la posizione di rabbino capo, Margulies partecipò e ottenne tale ruolo. Inizialmente i rapporti con la comunità non furono facili, le sue idee sioniste furono viste con sospetto. Ciononostante, grazie soprattutto alle sue capacità educative, Margulies riuscì ben presto ad imporre la sua leadership spirituale sulla comunità fiorentina. Nello stesso anno Margulies divenne anche il direttore del Collegio rabbinico italiano, appena trasferito a Firenze. Fece molto per ravvivare la vita e la consapevolezza ebraica in Italia e per incoraggiare contatti tra l'ebraismo italiano ed il resto dell'Europa. Oltre alla «Rivista Israelitica», Margulies fu uno degli ideatori anche della «Settimana Israelitica» (1910). Vedi Margulies Samuel Hirsch , in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 13, 531-532. Sulla figura di Margulies si veda: C. A. Viterbo, *Un Maestro ancora presente*, in «La Rassegna Mensile di Israel», a. XXXVIII, n. 4, pp. 195-206; A. Pacifici, *Ha-Rav S. Z. Margulies*, in «La Rassegna Mensile di Israel», a. XXXVIII, n. 4, pp. 207-213.

[148] F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 52.

[149] M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., p. 72.

[150] T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., p. 330; al riguardo v. anche F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 56-57.

[151] T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, cit., p. 330. Sulla Pro cultura, v. M. Toscano, *Fermenti culturali ed esperienze della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, in «Storia Contemporanea», a. XIII (1982), n. 6, pp. 915-961; Id., *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., p. 71.

[152] Per la rilevanza delle attività della Pro cultura sulla stampa ebraica italiana v. F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 61-62. «Il Corriere Israelitico» si propose quale «organo ufficiale» del movimento Pro cultura.

centro nevralgico fino a quel momento delle innovative attività culturali.

Negli anni che seguirono – caratterizzati dall'attivismo di alcuni giovani ebrei, facenti parte soprattutto del Gruppo fiorentino[153] – il movimento della Pro cultura non scomparve del tutto, ma proseguì seguendo progetti meno eclatanti di quelli precedenti. Il diffuso dinamismo della gioventù ebraica è testimoniato dalla volontà di incontrarsi e confrontarsi che traspare dall'organizzazione dei Convegni giovanili ebraici, susseguitisi annualmente a partire dal 29 ottobre 1911[154]. Passaggio fondamentale per il movimento israelitico giovanile fu il secondo Convegno del dicembre 1912, con la costituzione della Federazione giovanile ebraica in Italia, che aveva «per fine la rinnovazione della coscienza ebraica con ogni mezzo di propaganda»[155].

Una battuta d'arresto temporanea all'opera della FSI venne dallo scoppio della guerra italo-turca il 28 settembre 1911. È molto probabile che a causare un rallentamento nelle operazioni della FSI sia stato il clima infuocato che caratterizzò durante la guerra di Libia i rapporti tra nazionalisti ed ebraismo in Italia. Toscano sostiene, infatti, che alla base della montante polemica antiebraica di quegli anni ci sia stata l'ostilità di gran parte della stampa estera nei confronti della guerra mossa dall'Italia all'Impero ottomano[156].

Lo scoppio della Prima guerra mondiale addensò sul futuro dell'operato sionista ulteriori nubi minacciose, poiché il conflitto venne ad individuare tre distinte fazioni: i sionisti degli imperi centrali, quelli delle potenze alleate e quelli dei paesi neutrali. Fu quindi inevitabile che il sionismo italiano si presentasse almeno in un primo momento incerto ed indebolito a questa nuova prova; il conflitto mondiale segnò la fine di tre riviste ebraiche, due delle quali – «La Settimana Israelitica» di Firenze e «Il Corriere Israelitico» di Trieste – si fusero nel gennaio 1916 per dare vita al settimanale «Israel». Il giornale, con sede a Firenze, ebbe come direttori Dante Lattes e Alfonso Pacifici[157] e, sotto la particolare influenza del primo, dispiegò un programma culturale caratterizzato «essenzialmente da una strategia di lenta

[153] Sul Gruppo fiorentino Del Canuto scrive: «Questo circolo ristretto si riuniva tutte le settimane per lo studio della Torà e della lingua parlata, per conversazioni e discussioni sul popolo, sulla storia ebraica e sull'essenza dell'Ebraismo. Sotto la guida dei maestri Margulies e Chajes si formò in quei giovani una necessità interna che preparò gli animi ad accettare nuove idee». Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 68.

[154] Per una ampia analisi della fase dei convegni giovanili del 1911-1914 v. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., pp. 73-89.

[155] Ivi, p. 78.

[156] Le accuse all'ebraismo si basavano sulla convinzione che i maggiori giornali europei dell'epoca fossero controllati da ebrei. Sullo scontro tra nazionalisti ed ebraismo in Italia durante la guerra di Libia, v. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., pp. 42-47. Del Canuto presenta, invece, la questione in questi termini: i capi della FSI «credevano di essere accusati di simpatia per la Turchia, poiché in quel momento l'Organizzazione Sionistica Mondiale conduceva negoziati con questo governo per ottenere la costruzione di una Chartered Company in Palestina». Vedi F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 68.

[157] Alfonso Pacifici (1889-1983), nato a Firenze, vicino al rabbino S. H. Margulies, divenne il leader di un gruppo che tentava di rivitalizzare la vita ebraica in Italia attraverso un ebraismo «integrale», che combinava assieme religione, cultura e sionismo. Grazie alla sua eccezionale oratoria, Pacifici esercitò una considerevole influenza su un'intera generazione di ebrei italiani, anche su quelli che successivamente si trovarono in disaccordo con la sua intransigente ortodossia. Egli emigrò in *Eretz Israel* nel 1934, dove proseguì la sua attività collaborando in particolar modo con istituzioni educative ortodosse. Le sue opere più importanti sono: *Discorsi sulla Shemà* (1953), *Israel Segullà* (1955) e *Interludio* (1959). Vedi Pacifici Alfonso, in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 15, pp. 563-564.

formazione collettiva»[158]. «Israel» fu altresì il primo giornale ebraico italiano di diffusione nazionale ad essere distribuito nelle edicole; nonostante ciò i primi due anni di pubblicazione si rivelarono difficili, dal momento che si dimostrò più faticoso del previsto riuscire a dare una fisionomia ben definita alla rivista. Essa si proponeva al proprio pubblico con lo scopo di invertire quella che era stata fino ad allora la politica culturale del «Vessillo Israelitico», diretta sempre ad avvalorare la tesi di un mondo ebraico italiano visto come *isola felice*[159]. Con la conclusione del conflitto mondiale, «Israel» assunse a cavallo tra gli anni Dieci e Venti «la funzione e lo statuto di un vero e proprio giornale del mondo ebraico»[160]. Ritengo sia opportuno concludere ricordando la dichiarazione pro-sionistica italiana del maggio 1918 – che rappresenta a mio avviso per questo nostro discorso una sorta di *chiusura del cerchio* –, con la quale si approvava la costituzione di un «focolare» nazionale ebraico in Palestina:

> Londra, 9 maggio 1918
>
> Pregiatissimo Sig. Nachum Sokolow,
>
> d'ordine di Sua Eccellenza il Barone Sonnino, Ministro per gli Affari Esteri del Re, ho l'ordine di informarla che, in relazione alle domande che gli sono state rivolte, il Governo di Sua Maestà è lieto di confermare le precedenti dichiarazioni già fatte a mezzo dei suoi rappresentanti a Washington, l'Aia e Salonicco, di essere cioè disposto ad adoperarsi con piacere per facilitare lo stabilirsi in Palestina di un Centro Nazionale Ebraico, nell'intesa però che non ne venga nessun pregiudizio allo stato giuridico e politico delle già esistenti comunità religiose e ai diritti civili e politici che gli Israeliti già godono in ogni altro paese.
>
> Guglielmo Imperiali[161]

---

[158] D. Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta*, cit., p. 175. A questo scopo, secondo quanto afferma Bidussa, la rivista si configurò seguendo un doppio registro: «informare il proprio pubblico della vita culturale comunitaria ebraica, e in questo senso la sua fisionomia è quella della "rivista-servizio", e promuovere una rivitalizzazione del mondo culturale ebraico attraverso una pagina ricca di traduzioni e corrispondenze da altre riviste ebraiche non italiane» (ivi, p. 178).

[159] Bidussa fornisce in maniera esauriente anche una descrizione di quelli che furono gli argomenti comparsi sulle pagine del giornale durante il periodo bellico: «Il tema costante è ancora quello della necessità di fornirsi di una propria identità a cui si accompagnano interventi sulla fisionomia del sionismo, sul rapporto tra Ebrei e nazione, sul senso del messaggio profetico. La linea degli interventi è ancora difensiva e più volte Lattes deve intervenire per rispondere agli attacchi di parte socialista e mussoliniana sul senso del sionismo. [...] È il clima della guerra a impedire, probabilmente l'attivazione di quel canale preferenziale con il mondo tedesco e più genericamente mitteleuropeo [...] che Lattes aveva già sperimentato negli anni della direzione del "Corriere Israelitico" a segnare fortemente questo "basso profilo"» (ivi, pp. 182-183).

[160] Ivi, p. 193.

[161] F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 106.

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Gli inizi del conflitto israelo-palestinese. Arabi ed ebrei in Palestina dall'Impero ottomano al mandato inglese (1880-1920)

di Arturo Marzano

Abstract - The Beginning of the Israeli-Palestinian Conflict. Arabs and Jews in Palestine from the Ottoman Empire to the British Mandate (1880-1920)

This article analyzes the beginning of the Israeli-Palestinian conflict by focusing on the relationship between Arabs and Jews in the Ottoman Palestine from 1880 to 1920. In those four decades, while Zionism began to spread around, an increasing number of Jews migrated from Eastern Europe to that region, which they referred to as Eretz Israel (the Land of Israel). At the same time, for a combination of endogenous and exogenous causes, the Arab population living there started developing a national political identity. The encounter between Zionism and Palestinian nationalism gave birth to a conflict where two opposed national movements – despite differences in their strength, development and structure - were aiming at establishing their own state on the same land, for whose control Israelis and Palestinians are still fighting.

Parole chiave: Sionismo, nazionalismo palestinese, conflitto, terra.
Key words: *Zionism, Palestinian Nationalism, Conflict, Land.*

Introduzione

La lunga e complessa storia del conflitto israelo-palestinese[1] può essere sostanzialmente divisa in cinque parti, a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento. Fu allora, infatti, che iniziò una crescente immigrazione ebraica, proveniente principalmente dai paesi dell'Europa orientale e diretta verso *Eretz Israel*[2], in quella parte di territorio sottoposto al controllo dell'Impero ottomano, amministrativamente inserito nella più vasta regione (*vilayet*) della Siria che a partire dagli inizi degli anni Venti del Novecento sarebbe divenuto mandato inglese con il nome di Palestina[3]. La prima fase del conflitto, cui sono dedicate le seguenti pa-

[1] La storiografia sull'argomento è sterminata. Ogni anno sono moltissimi i volumi pubblicati che affrontano una o più delle tante questioni che compongono il conflitto e lo rendono così intricato. Ad oggi, il volume a mio avviso migliore per un inquadramento generale delle vicende continua ad essere B. Morris, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Rizzoli, Milano 2002 (ed. or. 2001), cui si rimanda anche per la bibliografia in esso contenuta. Mi permetto di segnalare anche A. Marzano, *Israele e Palestina. Un conflitto lungo un secolo*, PLUS - Pisa University Press, Pisa 2003, più sintetico rispetto al volume di Morris.

[2] Letteralmente *Eretz Israel* significa «terra di Israele», ed è il termine – preso dalla tradizione ebraica – con cui il sionismo ha sempre definito il territorio verso cui, a partire dal 1881, iniziarono ad emigrare ebrei dell'Europa orientale con l'obiettivo di creare insediamenti agricoli. Nel testo, tale termine sarà utilizzato quando si vorrà fare riferimento alla «narrazione sionista». Su tali vicende, v. D. Goldberg, *Verso la Terra Promessa. Storia del pensiero sionista*, Il Mulino, Bologna 1999 (ed. or. 1996). Sulla duplice narrazione del conflitto, v. *Israeli and Palestinian Narratives of Conflict. History's Double Helix*, a c. di R. I. Rotberg, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2006.

[3] Nel testo, il termine Palestina sarà, invece, utilizzato al posto di *Eretz Israel* per fare riferimento alla «narrazione non-sionista».

gine, si può far terminare con il 1920[4], quando ebbe inizio il mandato britannico destinato a durare sino al maggio del 1948. La seconda fase, quella della presenza britannica, si può, invece, considerare conclusa con la partenza delle truppe inglesi e la nascita dello Stato di Israele, dal momento che a partire dal 1948 cambiò completamente il quadro regionale e internazionale. Iniziò così la terza fase, caratterizzata dalle quattro guerre arabo-israeliane: quella, appunto, del 1948, quella del canale di Suez del 1956, quella dei Sei giorni nel 1967, e quella dello *Yom Kippur* del 1973. Con tale anno ebbe, poi, inizio la quarta fase del conflitto, che possiamo definire di transizione, dal momento che nei vent'anni intercorsi tra il 1973 e il 1993 ebbe luogo un progressivo avvicinamento tra lo Stato di Israele e l'Organizzazione per la liberazione della Palestina (OLP), culminato con i noti accordi di Oslo del settembre del 1993. La quinta ed ultima fase, che avrebbe dovuto teoricamente portare alla fine del conflitto, è tuttora in atto ed è caratterizzata dalla presenza di un dialogo tra le due parti, ma anche da numerose battute di arresto che mettono a serio rischio il conseguimento di una pace stabile tra di esse.

Sulla base di questa scansione temporanea è possibile anche seguire lo sviluppo terminologico del conflitto, dal momento che da «arabo-ebraico» si è trasformato in «arabo-israeliano», per poi prendere l'attuale definizione di conflitto «palestinese-israeliano». Prima della nascita dello Stato di Israele, infatti, i principali protagonisti delle vicende erano la popolazione araba che risiedeva in Palestina e gli ebrei che vi immigravano, tanto durante la dominazione ottomana, quanto negli anni del mandato inglese. Dopo il 1948, invece, il conflitto divenne arabo-israeliano, cioè scontro tra il neonato Stato ebraico e gli Stati arabi confinanti, vale a dire Egitto, Giordania, Siria, e Libano. Fu solo a partire dal 1967, con la sconfitta di Nasser e della sua proposta politica pan-araba, e ancor di più nel corso degli anni Settanta, che i palestinesi emersero come i principali protagonisti delle vicende[5], e che il conflitto diventò israelo-palestinese[6]. Il presente saggio si concentrerà sulla prima fase del conflitto, vale a dire gli anni tra il 1880 e il 1920, e si occuperà, dunque, delle relazioni intercorse tra arabi e ebrei negli ultimi quarant'anni della plurisecolare dominazione

---

[4] Sebbene il cosiddetto *Palestine Order-in-Council*, una sorta di carta costituzionale del governo palestinese, sarebbe stata emanata soltanto il 1° settembre 1922, già il 1° luglio 1920 venne nominato alto commissario inglese in Palestina Sir Herbert Samuel, a dimostrazione dell'ormai assodata presenza britannica nell'area. Il 24 luglio 1922, la neonata Società delle Nazioni approvò formalmente l'istituzione dei mandati inglesi e francesi in Medio Oriente. Tale decisione venne, infine, ratificata dal Trattato di Losanna il 28 settembre 1923.

[5] L'esistenza di un «popolo palestinese» fu riconosciuta per la prima volta dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1969, in una risoluzione con la quale venivano ribaditi «i diritti inalienabili del popolo palestinese». Il 4 novembre 1970, una nuova risoluzione dell'Assemblea generale riconobbe come «il rispetto dei diritti del popolo palestinese [fosse] un elemento indispensabile per stabilire una pace giusta e duratura in Medio Oriente». Il 22 novembre 1974, pochi giorni dopo lo storico discorso di Arafat, due altre risoluzioni dell'Assemblea generale dichiaravano «il diritto [dei palestinesi] all'indipendenza e alla sovranità nazionale» e l'ammissione dell'OLP all'Assemblea generale in qualità di osservatore. Allo stesso tempo, il vertice arabo di Algeri, tra il 26 e il 28 novembre 1973, dichiarò ufficialmente l'OLP unico rappresentante del popolo palestinese, e la stessa decisione venne presa l'anno successivo dal vertice dei paesi islamici, tenuto a Lahore, in Pakistan, dal 22 al 24 febbraio 1974.

[6] Sebbene negli ultimi anni, soprattutto dopo l'11 settembre, siano in molti a ritenere il conflitto israelo-palestinese parte integrante dello «scontro di civiltà» che vedrebbe opposto l'«Occidente» all'«Islam», e a parlare, perciò, di conflitto arabo-israeliano, se non addirittura di conflitto islamico-israeliano, credo che la definizione migliore continui ad essere quella di conflitto israelo-palestinese. Se è, infatti, indubbio il ruolo che il mondo arabo e islamico possono avere in positivo o in negativo sulla risoluzione del conflitto, è anche innegabile che le cause principali e, dunque, la soluzione del conflitto stesso, risiedano nella difficoltà (o non volontà) che i due movimenti nazionali – il sionismo e il nazionalismo palestinese – hanno nel condividere una stessa terra (*Eretz Israel*/Palestina).

ottomana. Si tratta di un periodo poco noto ai «non addetti ai lavori», sebbene sia di fondamentale importanza per gli sviluppi successivi, come dimostra la cospicua bibliografia esistente sull'argomento[7], e come si cercherà di mettere in luce nelle prossime pagine. In particolare, il saggio si concentrerà su quattro temi. Innanzitutto, si cercherà di rispondere a due domande, cosa fosse la Palestina alla fine dell'Ottocento, e chi fossero i palestinesi, vale a dire quando si possa ritenere giunto a maturazione il nazionalismo palestinese. Il secondo tema sarà l'immigrazione ebraica in *Eretz Israel*, sia dal punto di vista numerico, per stabilire quanta popolazione ebraica immigrò in quegli anni, sia da quello ideologico, per comprendere che tipo di sionismo si affermò in quegli anni e divenne dominante. Il terzo tema su cui verterà il saggio è la politica britannica in Medio Oriente, e verrà, dunque, analizzato in che modo la Gran Bretagna e, in misura minore, la sua alleata Francia disegnarono il Medio Oriente secondo i confini tuttora esistenti. Saranno, infine, analizzati i rapporti intercorsi tra arabi ed ebrei nella Palestina di quegli anni, per capire soprattutto le ragioni del loro progressivo peggioramento. Come si vedrà, da un lato questo fu dovuto a ragioni esterne, vale a dire quello che venne giudicato dalla popolazione araba come un vero e proprio «tradimento» inglese per il mancato rispetto degli accordi precedentemente presi; dall'altro, furono ragioni interne ad influire negativamente sui rapporti arabo-ebraici, su tutte l'aumento della popolazione ebraica, il progressivo acquisto della terra da parte di quest'ultima e il conseguente risentimento dei contadini palestinesi che da quelle terre venivano allontanati.

La Palestina alla fine dell'Ottocento. Un'identità in formazione

Nell'Ottocento, la regione geografica della Palestina[8] faceva parte, ormai da quattro secoli, dei territori dell'Impero ottomano, e la sua situazione politica ed economica era determinata dalla decadenza e dalla debolezza in cui versava ormai da tempo l'Impero turco. Nel 1800, la popolazione che abitava in Palestina era pari a circa 300.000 persone, 260.000 arabi di religione musulmana, 30.000 arabi cristiani e 10.000 ebrei. Questi ultimi erano in gran parte ortodossi e risiedevano nelle quattro città ritenute sante dall'ebraismo, Safed, Tiberiade, Gerusalemme, Hebron. La popolazione araba era per la maggior parte contadina, distribuita in 700-800 piccoli villaggi, principalmente nell'entroterra collinoso

---

[7] Si veda K. W. Stein, *A Historiographic Review of Literature on the Origins of the Arab-Israeli Conflict*, in «The American Historical Review», vol. 96, n. 5, 1991, pp. 1450-1465; A. Marzano, *Alle origini del conflitto israelo-palestinese (1880-1920). Note sul dibattito storiografico*, in «Passato e Presente», n. 73, 2008, pp. 111-124.

[8] Si intende quella parte di terra delimitata a ovest dal Mar Mediterraneo, a sud-ovest dalla penisola del Sinai, a sud dal Mar Rosso e dal Golfo di Aqaba, a est, dalla valle di Arava, il Mar Morto e il fiume Giordano, a Nord dalle colline situate a sud del fiume Litani. Si tratta di una regione estesa circa 26.300 Kmq, meno di un decimo dell'estensione dell'Italia.

della Giudea e Samaria[9]. L'economia palestinese era decisamente primitiva, basata principalmente su un'agricoltura di sussistenza in terre che appartenevano individualmente o collettivamente agli abitanti dei villaggi. Molto diffuso era, infatti, il sistema della *mesha'a*, la proprietà comune delle terre, che venivano ridistribuite tra i *fellahin* (contadini) ogni due o tre anni. Il commercio era poco sviluppato, dal momento che molti dei villaggi palestinesi erano perennemente in guerra tra di loro e le scorribande dei beduini rendevano rischiosi i viaggi e i trasporti di merci.

Agli inizi dell'Ottocento e fino agli anni Settanta, la Palestina non esisteva come entità amministrativa, ma era soltanto una regione geografica facente parte della provincia (*vilayet*) della Siria, retta da un governatore residente a Damasco. Il *vilayet* di Damasco era diviso in vari distretti o sangiaccati (*sanjak*), tre dei quali rientravano nella regione della Palestina: il sangiaccato che faceva capo all'attuale città di San Giovanni d'Acri e comprendeva le odierne città di Haifa e Hedera; il sangiaccato di Nablus, che si estendeva sui territori circostanti le attuali città di Nablus, Bet Shean, Jenin e Qalqilya; e il sangiaccato di Gerusalemme, che comprendeva il sud della Palestina, cioè, oltre a Gerusalemme, le odierne città di Gerico, Giaffa-Tel Aviv, Gaza, Betlemme, Beersheva, Hebron.

Un elemento centrale per capire i cambiamenti che si verificarono nella seconda metà dell'Ottocento e che mutarono il tessuto sociale, economico e politico della Palestina è rappresentato dall'invasione di Mohammed Ali[10], governatore dell'Egitto per conto degli ottomani, che occupò parti dell'Impero fra cui la regione della Palestina, sottoponendola al controllo del figlio Ibrahim Pasha. Tra il 1831 e il 1840 la Palestina sperimentò, pertanto, una forma di governo più centralizzata, basata sul controllo fiscale e amministrativo direttamente esercitato dai funzionari di Ibrahim Pasha. Allo stesso tempo, questi riuscì ad imporre un sistema di sicurezza in un paese fino ad allora caratterizzato da una grande illegalità, cosicché i contadini potevano raggiungere terre fino ad allora incolte, mentre i commercianti potevano stabilire traffici anche in zone interne e mai raggiunte del territorio palestinese. L'intera economia palestinese beneficiò, così, di un nuovo clima di sicurezza interna e la presenza sempre maggiore di pellegrini contribuì ulteriormente alla nascita e allo sviluppo, sebbene ancora a livello limitato, di un commercio con l'estero. Per questa

---

[9] Giudea e Samaria, da un lato, e Cisgiordania, dall'altro, sono nomi diversi per indicare lo stesso territorio, cioè l'entroterra collinoso palestinese, dove attualmente si trovano le principali città, Jenin, Nablus, Ramallah, Gerusalemme, Betlemme, Hebron. I termini Giudea e Samaria sono maggiormente legati alla storia del popolo ebraico: i regni ebraici di David e Salomone si estendevano principalmente su queste terre. Il termine Cisgiordania è, invece, legato alla storia dei palestinesi, visto che, dopo la guerra del 1948-49, si rifugiarono in queste terre ad ovest del Giordano, la Cisgiordania appunto, molti dei palestinesi profughi dal territorio del neonato Stato di Israele. L'uso di Giudea e Samaria, piuttosto che di Cisgiordania, ha assunto sempre di più un connotato politico, dal momento che quanti ritengono che su questa terra gli ebrei abbiano un diritto storico utilizzano i primi due termini, mentre coloro che ritengono che su questi territori debba sorgere uno Stato palestinese utilizzano il terzo termine.

[10] Mohammed Ali, pur non essendo arabo, ma albanese, diede un grande impulso alla nascita del nazionalismo arabo, grazie al recupero della lingua e della letteratura che portò avanti in Egitto insieme ad un vasto programma di riforme. Progressivamente, tale rinascita culturale si tramutò in un risveglio politico, tanto più che, pur essendo governatore egiziano per conto degli ottomani dal 1805 al 1849, instaurò un regime decisamente autonomo dal controllo di Istanbul. Lo storico palestinese George Antonius, autore del primo studio sul nazionalismo arabo, parla di lui come di una «falsa partenza», ad indicare, da un lato, il ruolo positivo di Mohammed Ali nella formazione del nazionalismo, ma, dall'altro, l'impossibilità che questi – non arabo – potesse dare l'impulso necessario e definitivo alla rinascita araba. Vedi G. Antonius, *The Arab Awakening*, Hamish Hamilton, London 1938. Vedi anche *The Origins of Arab Nationalism*, a c. di R. Khalidi, L. Aderson, M. Muslih, R. Simon, Columbia University Press, 1991.

ragione, quando i turchi rientrarono in possesso della regione palestinese, decisero di continuare sulla strada intrapresa da Ibrahim Pasha, con una serie di riforme amministrative, giuridiche, economiche e politiche volte ad un'ulteriore centralizzazione e un maggiore rafforzamento del loro potere.

La prima riforma[11], di natura fondiaria, venne realizzata nel 1858, ed ebbe conseguenze molto rilevanti per la vita dei contadini arabi che vivevano in Palestina. Con la creazione di un catasto centrale, infatti, venne richiesto un titolo di proprietà per ciascuna delle terre presenti in Palestina. Mentre fino ad allora la proprietà della terra veniva dimostrata semplicemente con la sua coltivazione, la nuova legge obbligava la registrazione di tutte le terre, comprese quelle non coltivate. Fu così che gli *ayan* (notabili cittadini), registrando a loro nome le grandi estensioni di terra situate nelle valli e nelle paludi lontane dalle città in cui risiedevano, fino ad allora proprietà dei contadini che le coltivavano, emersero come classe dirigente e vincolarono il loro potere alla proprietà di grandi latifondi. Contemporaneamente, la crescita internazionale dei prezzi dei prodotti agricoli spinse gli *ayan* ad investire i capitali di cui disponevano nella produzione estensiva di grano, orzo, mais e agrumi, così da esportare i prodotti nei mercati esteri, soprattutto europei. Disponendo di capitali, gli *ayan* avevano una netta superiorità competitiva rispetto ai piccoli contadini che potevano solo coltivare i loro terreni con metodi tradizionali. La conseguenza più evidente di questo processo fu il progressivo impoverimento e la successiva emigrazione delle masse contadine, in alcuni casi verso le città (la popolazione urbana crebbe dal 22% nel 1830 al 35% nel 1880), e in altri casi verso le estensioni terriere acquistate dagli *ayan*, a ovest, lungo le coste del Mediterraneo, o a nord, nelle valli della Galilea. Come vedremo nelle prossime pagine, furono soprattutto i *fellah* a subire le conseguenze dell'immigrazione ebraica e dell'acquisto della terra da parte dei sionisti, dal momento che, una volta che questa veniva venduta dall'*ayan*, i *fellah* erano costretti ad abbandonarla, perdendo la sola fonte di sussistenza di cui vivevano. E furono perciò i *fellah* a rappresentare la prima forma di opposizione agli ebrei che immigravano in Palestina, proprio per il risentimento nei confronti di chi li cacciava da quelle che percepivano ancora come terre proprie[12].

Nel 1874, si ebbe poi un'importante riforma amministrativa, in seguito alla quale il sangiaccato di Gerusalemme venne staccato dal *vilayet* di Damasco e sottoposto al controllo diretto di Istanbul, mentre i sangiaccati di Acco e Nablus, anch'essi separati da Damasco, furono inclusi nel *vilayet* di Beirut. La regione geografica della Palestina veniva, in questo modo, separata dalla Siria e, seppure in due tronconi distinti, il nord, sotto Beirut, e il sud, sotto Gerusalemme, acquisiva una certa indipendenza amministrativa. Questo cambiamento venne completato alcuni anni dopo da un'ulteriore riforma, nel 1910, con la creazione a Gerusalemme di una corte d'appello che aveva giurisdizione sui sangiaccati di Gerusalem-

---

[11] Durante il sultanato di Abd al-Majid (1839-61) e del suo successore Abd al-Aziz (1861-76), vennero realizzate in tutto il territorio dell'Impero una serie di riforme, che vanno sotto il nome di *tanzimaat*. La riforma più importante, oltre ad una serie di provvedimenti amministrativi, giuridici, ed economici senza dubbio rilevanti, fu l'approvazione di un codice civile non più basato sulla legge islamica (*sharia*), ma sul principio di uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge indipendentemente dalla loro religione. Sull'argomento, v. *Storia dell'impero ottomano*, a c. di R. Mantran, Argo, Lecce 2000 (ed. or. 1989).

[12] Per un'analisi delle vicende dei contadini abitanti nella regione di Nablus, v. B. Doumani, *Rediscovering Palestine: The Merchants and Peasants of Jabal Nablus 1700-1900*, University of California Press, Berkeley 1995.

me e Nablus, controllando, così, quasi tutto il territorio della Palestina. Era la prima volta che la Palestina assumeva una forma amministrativa pressoché unitaria e che gli abitanti arabi di questa regione si trovavano sotto un controllo che li separava e li differenziava dalle altre popolazioni arabe dell'Impero ottomano. Tali riforme ebbero senza dubbio un ruolo determinante nella nascita e nel successivo sviluppo di una identità palestinese distinta da quella araba, di una percezione di sé, cioè, da parte della popolazione residente nella regione geografica ed amministrativa della Palestina, come diversa dalle altre popolazioni che abitavano le regioni arabe dell'Impero ottomano.

Un ulteriore aspetto merita, a tale riguardo, di essere menzionato. La percezione da parte degli arabi palestinesi di vivere in un'entità particolare, distinta, per motivi religiosi, dalle altra realtà pure arabe dell'Impero. Per gli arabi cristiani, la Palestina era la Terra Santa per eccellenza perché vi aveva vissuto Gesù, mentre per gli arabi musulmani la Palestina era la terra che conteneva alcuni dei più importanti luoghi santi dell'Islam. Sia il patriarcato latino, sia quello ortodosso, sia quello anglicano aprirono le proprie sedi a Gerusalemme a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, in concomitanza con l'aumento dei pellegrinaggi, e iniziarono a considerare la Palestina come un'entità giurisdizionalmente separata dal resto dell'Impero ottomano[13]. Tra i musulmani che si trovavano in Palestina – oltre alla consapevolezza di vivere vicino a Gerusalemme, terzo luogo santo per l'Islam perché ospitava il luogo da cui Maometto era asceso al cielo, e a Hebron, che conteneva le spoglie dei patriarchi – nel corso dell'Ottocento iniziò ad affermarsi l'usanza del pellegrinaggio a Nabi Musa, località vicino a Gerico e tomba di Mosè. Questa percezione – oltre ai cambiamenti avvenuti a seguito delle già ricordate riforme ottomane, e alle conseguenze di due eventi esterni, l'immigrazione ebraica da un lato, e l'intervento di Francia e Gran Bretagna in Medio Oriente dall'altro – contribuì alla definizione di un'identità politica palestinese che si sarebbe pienamente affermata, come vedremo nelle prossime pagine, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento.

L'immigrazione ebraica in Eretz Israel. La prima aliyah

A partire dai primi anni Ottanta dell'Ottocento, mentre la Palestina era soggetta ai cambiamenti analizzati, prese progressivamente corpo la colonizzazione sionista del territorio di *Eretz Israel*, grazie all'incontro tra due tendenze opposte e complementari in atto in quegli anni nel mondo ebraico europeo. La situazione in cui versavano gli ebrei dell'Europa orientale, soggetti ad un'ondata di pogrom senza precedenti successiva all'uccisione nel 1881 dello zar Alessandro II, si combinava infatti perfettamente con quella in cui si trovavano gli ebrei dell'Europa occidentale, ormai emancipati, titolari dei diritti civili e politici, assolutamente integrati nel tessuto socio-economico degli Stati in cui risiedevano e, pertanto, pronti a soccorrere gli «sfortunati fratelli orientali». In realtà, l'attività filantropica dei

---

[13] Sulla presenza dei cristiani in Israele/Palestina, v. S. Colbi, A *History of the Christian Presence in the Holy Land*, University Press of America, 1988, e P. Pieraccini, *Gerusalemme, Luoghi Santi e comunità religiose nella politica internazionale*, Edizioni Devoniane, Bologna 1997. In generale, sui cristiani in Medio Oriente, v. M. Del Zanna, *I cristiani e il Medio Oriente (1798-1924)*, Il Mulino, Bologna 2011.

baroni Edmond de Rothschild[14] e Maurice de Hirsch[15] ricalcava quanto già era stato fatto precedentemente da Sir Moses Montefiore[16] e dall'*Alliance Israélite Universelle*[17], allorché erano stati stanziati fondi per permettere la nascita di insediamenti ebraici in Palestina. In tali occasioni era mancata, però, la manodopera, persone cioè disposte ad abbandonare la propria collocazione nella diaspora per affrontare una nuova sistemazione in Palestina. I ricordati pogrom russi dei primi anni Ottanta permisero, invece, proprio la realizzazione di questo incontro, poiché, tra i numerosissimi ebrei che lasciavano la Russia per gli Stati Uniti o gli altri paesi occidentali, ve ne furono alcuni che scelsero di emigrare in Palestina.

In particolare, grazie alla riflessione di Leo Pinsker[18], nacque in Russia il movimento *Chibat Zion* (Amore di Sion), con lo scopo di organizzare gruppi di ebrei disposti a emigrare e a stabilirsi in Palestina in insediamenti agricoli precedentemente acquistati. Questo movimento era diviso in una serie di sezioni sparse nell'Europa dell'est, Odessa, Varsavia, Kiev, e ad esso aderivano soprattutto studenti, desiderosi di andare in Palestina in tempi brevi[19]. Alcuni di questi partirono dall'Università di Kharkov con l'obiettivo di reclutare nel resto della Russia altri giovani, decisi, come loro, a emigrare in *Eretz Israel* il prima possibile. Nacque così, nel gennaio del 1882, il gruppo dei Bilu, acronimo di *bet Yaaqov leku ve-nelkah*[20], composto di circa cinquecento giovani, intenzionati a stabilirsi in Palestina, una volta ottenuto il permesso dal governo turco. Per una serie di difficoltà, tuttavia, soltanto poche decine di coloro che avevano lasciato la Russia giunsero in Palestina. Nonostante il numero estremamente ridotto, nel luglio dello stesso 1882 fu fondato, nei pressi di Jaffa, il loro primo insediamento agricolo, con il nome di *Rishon le-Zion* (Primo di Sion).

---

[14] Edmond de Rothschild (1845-1934), francese, era convinto che fosse necessario evitare l'afflusso di masse ebraiche povere dall'est europeo, perché ciò avrebbe provocato certamente un rigurgito antisemita in Europa occidentale. Allo stesso tempo, dal punto di vista filantropico era giusto soccorrere queste masse, permettendo loro un futuro migliore nella terra dei propri padri. Vedi J. Bouvier, *I Rothschild*, Laterza, Roma-Bari 1968, e S. Schama, *Two Rothschild and the Land of Israel*, Collins, London 1978.

[15] Maurice de Hirsch (1831-1896), industriale e finanziere tedesco, creò alcune fondazioni per facilitare l'emigrazione ebraica dalla Russia verso Stati Uniti, Brasile e Argentina. Fortemente convinto che il futuro ebraico fosse nell'agricoltura e che dovessero essere creati una serie di insediamenti agricoli in diversi paesi del mondo, nel 1891 contribuì alla nascita della *Jewish Colonization Association* (JCA), in modo che potesse essere realizzato questo progetto.

[16] Sir Moses Montefiore (1784-1885), inglese, già nel 1839 aveva risposto alle richieste di alcuni ebrei di Gerusalemme, che a lui si erano rivolti per comprare della terra alla periferia della città e crearvi insediamenti agricoli. Sebbene tale progetto non si fosse realizzato pienamente, il suo intervento fu comunque utile per permettere un miglioramento nelle condizioni di vita della locale popolazione ebraica.

[17] L'*Alliance* era una struttura nata a Parigi nel 1860, finalizzata a migliorare la situazione degli ebrei oppressi e perseguitati in tutto il mondo. Per questa ragione, fondò nel 1870 una scuola agricola, *Miqveh Israel*, nelle vicinanze di Jaffa, con l'obiettivo di educare le nuove generazioni ebraiche alla lavorazione della terra e all'amministrazione dei villaggi agricoli che sarebbero sorti negli anni successivi.

[18] Jehudah Leo Pinsker (1821-1891), polacco, si formò all'Università di Mosca, dove divenne un medico, e poi si trasferì ad Odessa. Qui subì, con la sua famiglia, la furia dei pogrom del 1881 e si convinse che l'assimilazione, di cui era stato sino ad allora un fervente fautore, non avrebbe mai garantito la sicurezza alla popolazione ebraica. L'unica soluzione, dunque, così come scrisse nella sua opera *Autoemancipazione ebraica*, pubblicata in tedesco a Berlino nel 1882, avrebbe dovuto essere la creazione di una propria patria, sul modello degli altri stati nazionali in formazione in Europa in quegli anni. Vedi L. Pinsker, *Auto-emacipazione*, a c. di D. Bidussa, Il Melangolo, Genova 2004 (ed. or. 1882).

[19] Il movimento *Chibat Zion* si sarebbe dato, a partire dalla Conferenza di Kattowitz del 1884, un'organizzazione centralizzata, per poter meglio seguire le vicende degli insediamenti agricoli. Negli anni Ottanta si sarebbe diffuso anche in Occidente; il primo paese in cui nacquero sezioni del movimento fu la Romania, seguita dall'Austria, dalla Germania, dalla Gran Bretagna e dagli Stati Uniti, dove erano emigrati molti ebrei russi. Vedi M. Seidler, *Zionism's Conflicting Founding Designs and their Ideological Impact*, in «Israel Studies», vol. 17, n. 3, 2012, pp. 176-190.

[20] È il versetto di Isaia: «Casa di Giacobbe, vieni e andiamo».

Era questo l'inizio della prima *aliyah*[21] (1881-1903), composta di ebrei orientali fuggiti alle persecuzioni, che, autonomamente o in gruppo, partecipanti attivi ai movimenti di rinascita ebraica o semplicemente simpatizzanti, erano decisi ad affrontare una nuova vita in Palestina. Nel solo 1882, giunsero a Jaffa circa tremila persone e, complessivamente, nei venti anni successivi, si registrò un afflusso compreso tra le 20.000 e le 30.000 unità[22].

Oltre a *Rishon le-Zion*, nello stesso anno venne riattivata la colonia di *Petach Tiqvah* (Il cancello della speranza), sul terreno acquistato nel 1878 da alcuni ebrei di Gerusalemme e poi abbandonato a causa della malaria, e vennero fondate, da parte di un centinaio di famiglie rumene, le colonie di *Samarin*, sulla strada di Haifa, e di *Rosh Pinnah* (La pietra d'angolo), vicino Safed, nella bassa Galilea. L'anno dopo, infine, alcuni ebrei polacchi fondarono la colonia di *Yesud Ha-maalah* (dal versetto del Libro di Esdra, 7,9, «determinato a salire su»), vicino al lago di Chule[23].

Le difficoltà incontrate dai coloni vennero superate inizialmente dal grande entusiasmo di poter iniziare una nuova vita senza alcun condizionamento; nel momento, però, in cui i capitali di cui disponevano si esaurirono, la situazione peggiorò progressivamente e il loro tentativo si sarebbe rivelato un fallimento se non fossero intervenuti a sostegno degli insediamenti agricoli gli ingenti capitali messi a disposizione dal barone Rothschild. Tra il 1883 ed il 1899 – data in cui i compiti dell'apparato economico messo in piedi da Rothschild furono affidati alla *Jewish Colonization Association* (JCA)[24] – venne investito in queste colonie circa 1.600.000 mila sterline, che diede agli ebrei la possibilità di portare avanti la coltivazione, permettendo la sopravvivenza degli insediamenti stessi. La conseguenza di questo intervento esterno fu il sostanziale fallimento dei sogni dei Bilu, dal momento che gli immigrati ebrei non divennero contadini, ma si trasformarono in amministratori e fittavoli, che impiegavano manodopera araba per lavorare la terra e vendevano i prodotti agricoli a quello stesso Rothschild che finanziava l'attività generale. Nel frattempo, mentre in Palestina venivano create le prime colonie agricole, nell'Europa occidentale stava per nascere quel sionismo politico che avrebbe convogliato l'immigrazione spontanea di poche migliaia di ebrei provenienti dall'Europa orientale in un disegno molto più ampio e

---

[21] Letteralmente *aliyah* in ebraico non significa immigrazione, ma «salita», così come emigrazione si dice *yeridah*, che letteralmente significa «discesa». Salire e scendere hanno certamente a che fare con una posizione ideologica, per cui vivere in *Eretz Israel* sia più edificante che vivere fuori, ma la scelta di questi termini ha anche una motivazione più concreta, dal momento che Gerusalemme, città santa per eccellenza, si trova in collina e andare a Gerusalemme comporta una salita, mentre andare via implica una discesa.

[22] Anche a Gerusalemme si registrò un cospicuo aumento della popolazione, che passò da circa 8750 a circa 31.000 unità. Tale crescita avvantaggiò soprattutto ebrei e arabi cristiani rispetto alla popolazione musulmana, tanto che, per la prima volta dopo gli inizi della diaspora ebraica, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento la componente ebraica rappresentò la maggioranza della popolazione residente a Gerusalemme. Da 2000 unità (23% del totale) gli ebrei diventarono 17.000 (55%), mentre i cristiani passarono da 2750 (31%) a 6000 persone (19%), e i musulmani da 4000 (46%) a 8000 persone (26%). I dati sono presi da A. Abdelrazek, *The Palestinian Immovable Property in West Jerusalem*, Arab Studies Society, Jerusalem 2002, p. 13.

[23] Oltre a queste, durante la prima *aliyah*, vennero fondate altre ventiquattro colonie agricole, per un elenco completo delle quali si rimanda a M. Massara, *La terra troppo promessa. Sionismo, imperialismo e nazionalismo arabo in Palestina*, Teti Editore, Milano 1979.

[24] Come abbiamo già accennato, la JCA era una struttura nata nel 1891 per amministrare un fondo di 2 milioni di sterline, successivamente incrementato fino a raggiungere la cifra di 10 milioni, creato dal barone Hirsch per l'aiuto degli ebrei perseguitati. Tale associazione aveva interessi in tutto il mondo, in particolare in Sud America, ma, a partire dalla fine dell'Ottocento, si concentrò in Palestina, subentrando all'attività di Rothschild in colonie già esistenti, o in altre create da questa.

strutturato. Fu, infatti, in questo momento storico che si trovò ad operare Theodor Herzl[25], che avrebbe avuto un ruolo fondamentale nella trasformazione del sionismo da un insieme di organizzazioni distinte e di posizioni isolate in un movimento unitario, con strutture definite e obiettivi concreti.

Nella sua opera principale, *Lo Stato ebraico*[26], pubblicata in tedesco nel 1896, Herzl affrontava la questione di quale fosse la soluzione migliore per la risoluzione del «problema ebraico». La sua idea di partenza consisteva nell'assegnazione agli ebrei di una superficie di terra sulla quale stabilire uno Stato, allo scopo di risolvere non solo i problemi del popolo ebraico, ma anche quelli dei paesi in cui compariva la piaga dell'antisemitismo. Due erano gli strumenti tramite i quali Herzl era convinto di raggiungere tale obiettivo: la *Society of Jews*, e la *Jewish Company*, che avrebbero dovuto funzionare contemporaneamente ed in maniera complementare. La *Jewish Company* era pensata sul modello delle società per azioni, allo scopo di raccogliere i fondi necessari per l'acquisto del terreno su cui sarebbe sorto lo Stato ebraico. Il suo compito principale consisteva, pertanto, nell'acquisto concreto di quel territori che la *Society of Jews* avrebbe nel frattempo provveduto ad ottenere dalle principali potenze. Quest'ultima aveva, infatti, compiti che potremmo definire preparatori, dal momento che era considerata un *negotiorum gestor*, che, muovendosi sul piano internazionale, avrebbe ottenuto la sovranità di un territorio qualsiasi. Nonostante la sostanziale freddezza con cui lo scritto di Herzl fu accolto, questi si dedicò totalmente alla causa sionista, prendendo accordi con tutti i principali esponenti politici europei, dal sultano ottomano, all'imperatore tedesco, al papa, al governo britannico, ai ministri zaristi. Una tappa decisiva per il sionismo fu, il 29 agosto 1897, la convocazione del primo congresso sionista a Basilea, cui parteciparono delegati provenienti da tutto il mondo, dall'Europa, dagli USA, dalla Russia, ma, soprattutto, di tutte le varie tendenze che componevano la galassia sionista, dai primi ebrei emigrati in Palestina, gli *Amanti di Sion*, a coloro che si erano più recentemente convinti della correttezza della visione di Herzl.

Negli anni successivi, però, sebbene Herzl cercasse di interessare le principali potenze alla sua iniziativa politica per ottenerne la protezione e l'appoggio, il sionismo non fece nessun passo avanti concreto. Né il sultano ottomano Abdul Hamid, né l'imperatore tedesco Guglielmo II, ad esempio, risultarono essere minimamente interessati ad appoggiare la causa sionista. Risultati più proficui Herzl li ottenne con Joseph Chamberlain, ministro delle colonie del governo inglese. Dopo una serie di trattative finalizzate ad ottenere dalla Gran Bretagna un territorio su cui stabilire il futuro Stato ebraico, scartata l'ipotesi di Cipro o della penisola del Sinai, il governo inglese propose a Herzl di realizzare un insediamento ebraico in Africa Orientale, nel territorio dell'Uganda. Secondo la proposta britannica, una commissione di studio sionista avrebbe dovuto recarsi sul posto per rendersi conto se esistesse o meno un territorio conveniente. In caso affermativo, sarebbe stata fondata una

---

[25] Theodor Herzl (1860-1904), ungherese cresciuto a Vienna, fu a Parigi come corrispondente di un giornale austriaco negli anni dell'*Affaire Dreyfus*. A causa dell'ondata di antisemitismo verificatasi in Francia, patria dell'assimilazione e dell'integrazione, da assimilazionista convinto qual era, Herzl divenne assertore dell'impossibilità per la nazione ebraica di trovare una propria collocazione se non in un'entità statuale interamente ebraica.

[26] Vedi T. Herzl, *Lo Stato Ebraico,* Il Melangolo, Genova 2003 (ed. or. 1896). In realtà, la traduzione corretta del titolo del libro, *Der Judenstaat*, sarebbe «Lo Stato degli ebrei» e non, come spesso affermato e tradotto in altre lingue, «Lo Stato ebraico».

colonia ebraica, nella quale i coloni avrebbero potuto vivere a modo loro. Tale proposta venne, dunque, discussa al sesto Congresso sionista, che si tenne a Basilea il 24 agosto 1903. In tale occasione Herzl, dopo aver esposto alla platea i magri risultati ottenuti nel corso degli incontri avuti precedentemente con il sultano ottomano e con l'imperatore tedesco, si soffermò ad analizzare approfonditamente la questione dell'Uganda. Nonostante alcuni aspetti negativi, Herzl proponeva di accettare l'offerta inglese come soluzione intermedia in attesa della meta finale, la Palestina. Il congresso non prese alcuna decisione definitiva riguardo alla proposta britannica, ma si limitò ad inviare in Uganda una commissione. Essa, tuttavia, non ebbe nemmeno il tempo di terminare i suoi lavori, perché da molti fatti apparve evidente che la stragrande maggioranza dei sionisti, seppur grati alla Gran Bretagna della proposta, era contraria all'idea. Herzl morì il 3 luglio 1904 all'età di 44 anni, prima che la questione ugandese venisse risolta. Fu, infatti, solo il settimo Congresso sionista, tenutosi anch'esso a Basilea dal 27 luglio al 2 agosto 1905, a decidere per la bocciatura della proposta inglese e per la definitiva scelta della Palestina come sede in cui realizzare il sogno di uno Stato ebraico.

La seconda aliyah

Nonostante tale decisione, lo scontro tra diverse posizioni si ripeté nuovamente durante l'ottavo Congresso sionista, l'anno successivo. Da un lato si schierarono, infatti, gli interpreti del cosiddetto *sionismo politico*, basato sull'idea di accettare compromessi riguardo ai luoghi della colonizzazione ebraica pur di veder nascere uno Stato. Dall'altro, invece, si posero coloro che si identificavano nel cosiddetto *sionismo pratico*, che vedeva nella Palestina il solo luogo verso cui portare avanti l'immigrazione. I primi erano fermamente convinti che l'unico modo per aver successo fosse l'iniziativa diplomatica; gli altri erano, invece, maggiormente favorevoli ad iniziative concrete che consentissero il consolidamento delle posizioni ebraiche già esistenti in Palestina.

Ad evitare il rischio di una pericolosa scissione in due gruppi fu Chaim Weizmann[27], che diede vita al cosiddetto *sionismo sintetico*[28]. Tale formula stava a significare la volontà di contemperare le diverse tendenze del sionismo, in modo da non disperdere il patrimonio di forze che Herzl era riuscito a creare[29]. Weizmann fu, infatti, in grado di unificare le idee del sionismo pratico con quelle del sionismo politico. Da un lato, acconsentì all'immigrazione progressiva di coloni in Palestina prima ancora di essere in possesso di una «carta», così

---

[27] Chaim Weizmann (1874-1952), polacco, si trasferì nel 1904 a Manchester, per insegnare alla facoltà di Biochimica. Grazie ad un'interessante scoperta nel campo della fermentazione, venne successivamente assunto al ministero delle Munizioni come *chemical adviser* per la produzione di acetone, necessario per la fabbricazione di munizioni.

[28] Così Dante Lattes, uno dei più autorevoli esponenti del sionismo italiano della prima metà del Novecento, definì la posizione di Weizmann; v. D. Lattes, *Il Sionismo,* Cremonese, Roma 1928.

[29] Dopo la morte di Herzl, la direzione del movimento era stata presa da David Wolffsohn (1856-1914). Come conseguenza di questo passaggio di consegne, la sede del movimento era stata trasferita da Vienna a Colonia, dove il nuovo presidente dell'Organizzazione sionista possedeva un florido commercio. A lui succedette, nel 1911, in occasione del decimo Congresso, Otto Warburg che, invece, trasferì la sede a Berlino. Se la sede si spostava all'interno della Germania, stando così a dimostrare come la nomenclatura sionista fosse vincolata a tale paese, i quadri più giovani dell'organizzazione si trovavano, però, in Gran Bretagna.

come sostenevano i *pratici*; dall'altro, attribuì la massima importanza all'iniziativa diplomatica, come chiedevano i *politici*, con un'intensa attività di colloqui con esponenti della classe politica inglese. Weizmann, infatti, da membro dei precedenti congressi sionisti, aveva sposato le posizioni del sionismo pratico, e criticato Herzl per l'eccessivo elitarismo che caratterizzava la sua opinione. Allo stesso tempo, però, si era distaccato dalla visione puramente pratica di alcuni sionisti, tanto da considerare come momento centrale dell'attività del movimento i contatti con la diplomazia. Non a caso, nei dieci anni che trascorsero tra l'arrivo a Manchester e lo scoppio della Prima guerra mondiale che avrebbe sancito «l'alleanza anglo-sionista», Weizmann riuscì a prendere contatti con molti uomini influenti della vita politica inglese, soprattutto con coloro che avrebbero composto il governo Lloyd George a partire dal dicembre del 1916. In quegli anni, Weizmann conobbe l'allora primo ministro Arthur James Balfour, ma anche lo stesso Lloyd George ed Herbert Samuel[30], esponente di primo piano della politica estera britannica e successivamente autore di un famoso memorandum sulla Palestina nel gennaio 1915.

Intanto, mentre il movimento sionista superava le difficoltà susseguenti la morte di Herzl, in Palestina, dopo un periodo di crisi della colonizzazione ebraica, la realtà stava per mutare radicalmente, allorché, agli inizi del Novecento, si verificò una nuova ondata migratoria. A partire dal 1904, infatti, iniziarono a giungere in *Eretz Israel* i cosiddetti immigrati della seconda *aliyah* (1904-1914), principalmente giovani, per la maggior parte russi, fuggiti dal paese dopo la delusione per il fallimento della rivoluzione del 1905. Il loro modello prima di giungere in Palestina era quello dei *Bilu*, di cui avevano enorme stima[31], ignorando il sostanziale fallimento del loro progetto. Una volta arrivati in *Eretz Israel*, però, si resero conto di quanto i loro obiettivi fossero lontani da ciò che era stato realizzato fino ad allora e non si risparmiarono pur di mettere in pratica ciò in cui credevano. La seconda *aliyah* si differenziò, infatti, sensibilmente dalla prima: rispetto ai loro predecessori, i nuovi immigrati avevano avuto il tempo di sperimentare una militanza politica nel movimento rivoluzionario russo[32] e, al loro arrivo in Palestina, poterono contare sull'appoggio del movimento sionista che si era ormai consolidato ed era disposto a fornire tutti gli strumenti in suo possesso per portare avanti la colonizzazione ebraica di *Eretz Israel*.

---

[30] Vedi E. Kedourie, *Sir Herbert Samuel and the Government of Palestine*, in «Middle Eastern Studies», 1969, vol. 5, n. 1, pp. 44-68; B. Wasserstein, *Herbert Samuel. A Political Life*, Clarendon Press, Oxford 1992.

[31] Così scriveva un giovane russo prima di imbarcarsi per la Palestina nel 1906: «I *Biluim* sono grandi idealisti, credono nella giustizia sociale e stanno costruendo le basi della nuova vita ebraica. Essi sono per noi una leggenda, sebbene si conosca molto poco di ciò che è loro accaduto». Vedi L. Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Giuntina, Firenze 1992, pp. 141-142.

[32] Nell'ultimo decennio dell'Ottocento, oltre al *Chibat Tzion*, e al cosiddetto *Bund*, la Lega generale dei lavoratori ebrei di Lituania, Russia e Polonia, sorsero due altri movimenti: il *Poalei Tzion* (I lavoratori di Sion), e il *Tzeirei Tzion* (I giovani di Sion). Entrambi «sostenevano la necessità per gli ebrei di emigrare in Palestina per crearvi uno Stato socialista ebraico» (M. Massara, *Il marxismo e la questione ebraica*, Ed. del Colle, Milano 1972, p. 132), ma il primo puntava alla conciliazione tra sionismo e marxismo, mentre il secondo rifiutava il concetto di lotta di classe. Il *Poalei Tzion* venne fondato in Russia nel 1903 e da qui si diffuse in Polonia, Galizia e altri paesi; suo obiettivo principale era la concentrazione territoriale delle masse ebraiche in Palestina, ove avrebbero condotto la lotta di classe sulla base delle teorie marxiste. Lo *Tzeirei Tzion* non aveva una vera e propria ideologia; i suoi membri erano dei *pratici*, intenzionati a stabilirsi in Palestina con aspirazioni di rinascita ebraica di stampo socialista. Una volta giunto in Palestina, lo *Tzeirei Tzion* sarebbe confluito in un partito di ispirazione sionista-socialista non-marxista sorto nel 1905, l'*Ha-poel ha-tzair* (Il giovane lavoratore). Sull'argomento vedi, fra i tanti, P. Merhav, *Storia del movimento operaio in Israele (1905-1970)*, La Nuova Italia, Firenze 1974 (ed. or. ebraica, 1967).

Due furono i teorici che maggiormente influenzarono i nuovi immigrati: Ber Borokov[33], membro del movimento marxista dei *Poalei Tzion* (Lavoratori di Sion), e David Gordon[34] che, invece, si identificava con il non marxista *Ha-poel ha-tzair* (Il giovane lavoratore). Il primo lasciò loro in eredità l'idea di «rovesciamento della piramide»; il secondo quella di «religione del lavoro».

Il punto di partenza di Borokov era rappresentato dall'analisi della struttura sociale ebraica, simile ad una piramide rovesciata, formata da un insignificante numero di operai e contadini, rispetto a strati sempre più numerosi man mano che si saliva verso l'alto, con una massiccia presenza di commercianti, imprenditori e finanzieri. Per permettere l'avvento del socialismo, era indispensabile l'esistenza di un diffuso proletariato e, pertanto, si rendeva necessaria una radicale ristrutturazione della società ebraica, che desse agli ebrei un tessuto economico-sociale completamente diverso. Secondo Borokov ciò avrebbe potuto realizzarsi solo mediante la concentrazione territoriale degli ebrei in Palestina, non da colonialisti, ma da operai e contadini.

Gordon, a differenza di Borokov, non si considerò mai un teorico e, seppur anziano, decise di seguire i giovani immigrati nella faticosa colonizzazione del suolo palestinese. Il lavoro era per Gordon il principio ideale cui «consacrare» la propria vita; e tanto più avrebbe dovuto esserlo per gli ebrei perché, a suo avviso, solo con il lavoro sarebbe stato possibile contribuire alla rinascita nazionale del popolo ebraico, solo il lavoro avrebbe potuto «conquistare» la terra palestinese e renderla ebraica[35]. I due concetti cardine dell'ideologia della seconda *aliyah* furono, pertanto, il *kibush ha-avodah* (la conquista del lavoro) e il *kibush ha-adamah* (la conquista della terra) e divenne patrimonio di tutti i nuovi *olim* (immigrati) l'idea che soltanto il lavoro della terra effettuato direttamente dagli ebrei e non più utilizzando manodopera araba avrebbe garantito loro il diritto a vivere sulla terra palestinese.

Quanto appena detto risulta fondamentale per capire le relazioni che vennero a crearsi con i lavoratori arabi che abitavano la Palestina. La conseguenza dell'equazione «terra ebraica - lavoro ebraico - prodotto ebraico» fu, infatti, l'allontanamento dei *fellah* dalle ter-

---

[33] Ber Borochov (1881-1917), nato in Ucraina, fu il massimo teorico dei *Poalei Tzion* e propose la sintesi tra l'idea dell'emancipazione sociale e quella della libertà nazionale. Visse principalmente a Vienna, ma morì a Kiev. I suoi scritti principali sono raccolti nel volume *From the Writings of Berl Borokow*, Young Poale Zion Alliance of America, New York 1937.

[34] Aharon David Gordon (1856-1922), russo, si trasferì in *Eretz Israel* nel 1904, dove aderì all' *Ha-poel ha-tzair* di cui fu uno dei massimi esponenti. Lavorò in diversi insediamenti palestinesi finché, nel 1919, si stabilì nella colonia di Degania, dove morì tre anni dopo.

[35] Scriveva Gordon: «Nel profondo del nostro cuore sta scolpito a lettere di sangue e lacrime: redenzione della nostra terra! Questa redenzione non può avvenire d'un tratto, per un miracolo, ma è opera faticosa, e conquista di un dunam [unità di misura di terra corrispondente all'epoca a poco meno di 1000 mq; N.d.R.] dopo l'altro, giorno per giorno. Il dunam di terra redenta è diventato il centro dei nostri sogni e dei nostri pensieri. Ma perché la terra sia veramente redenta bisogna che essa venga lavorata con le nostre mani, bagnata dal nostro sudore, irrorata dal nostro sangue e dalle nostre lacrime. Di per sé la nostra terra, senza l'aggiunta del nostro lavoro, può diventare anch'essa un peso morto, che grava sulle nostre anime e amareggia la nostra vita. [...] La questione fondamentale è di sapere se questa condizione "lavoro ebraico sulla terra ebraica" è soltanto una condizione di carattere secondario o una condizione essenziale, un principio, un fondamento, senza i quali non sono concepibili la redenzione della nostra terra e il nostro risorgimento; [...] quando avremo posto come base della nostra attività il lavoro ebraico, che ha o avrà a sua disposizione la terra, allora potremo dire veramente di avere aperta una nuova pagina nel nostro lavoro in Eretz Israel, anzi nel nostro lavoro nazionale in genere, e di avere iniziato una nuova epoca di vero risorgimento». Vedi A. D. Gordon, *Il lavoro*, copia dattiloscritta in italiano, in Archivio del Centro per la ricerca e la documentazione del movimento kibbutzista Yad Tabenkin, Ramat Efal, Tel Aviv, Fondo Marcello Savaldi, II scatola, I busta (1944-45).

re che abitavano, coltivavano e sentivano come proprie sebbene appartenessero agli *ayan*, che le avevano registrate a loro nome in seguito alla ricordata riforma del catasto realizzata nell'Impero ottomano a metà Ottocento. L'acquisto della terra da parte degli ebrei aveva, infatti, come effetto la cacciata dei *fellah* e la perdita della loro unica fonte di sostentamento economico.

La diversa impostazione ideologica dei nuovi immigrati non è, però, sufficiente a spiegare il successo della seconda *aliyah* rispetto al fallimento della prima. Nel 1901 era, infatti, sorto il *Keren Kayemet Le-Israel* (Fondo nazionale ebraico)[36], con l'obiettivo di «acquistare in Palestina terra che fosse proprietà nazionale e inalienabile del popolo ebraico, e sulla quale avrebbe lavorato solamente manodopera ebraica»[37]. Perciò, oltre alle colonie che appartenevano alla *Jewish Colonization Association*, nelle quali erano previsti per gli ebrei solo ruoli di amministratori di manodopera araba, cominciò ad affermarsi un diverso modello di insediamento agricolo nei possedimenti del *Keren Kayemet*, in cui gli ebrei lavoravano personalmente la terra. I giovani erano disposti a versare sudore, lacrime, sangue, pur di «conquistare» la Palestina; e l'Organizzazione sionistica era pronta a farli lavorare, accettando lavoratori meno produttivi e più cari del *fellah*. Da questa combinazione di fattori nacquero insediamenti agricoli in terreni impervi, aridi, paludosi, conquistati alla viticoltura, ai cereali, agli ortaggi, nonostante le immense difficoltà che gli immigrati si trovarono di fronte.

Un grande aiuto venne dato ai coloni con la formazione nel 1908 della *Palestine Land Development Company*, nata da un'idea di un ebreo berlinese trentaduenne, Arthur Ruppin[38], già direttore dell'ufficio per la Palestina che l'Organizzazione sionistica aveva aperto a Jaffa. Tra Ruppin, del tutto contrario a proseguire sulla strada della colonizzazione «filantropica» degli anni precedenti, e gli immigrati della seconda *aliyah* nacque un'intesa che permise un salto di qualità determinante per gli sviluppi successivi dell'*Yishuv*[39]. Fu proprio su suo suggerimento che alcuni giovani decisero di trasferirsi verso il nord, nella Galilea, dove il *Keren Kayemet* aveva acquistato alcuni terreni a ridosso del lago di Tiberiade. Ruppin propose a una *qevutzah* (gruppo) di giovani, che già aveva lavorato insieme e sperimentato una vita comunitaria in un insediamento vicino a Hedera, di trasferirsi stabilmente in un terreno fino ad allora incolto, a sei metri sotto il livello del mare, sulla riva del lago di Tiberiade, nella località di Um Juni. Questo passaggio dalla mobilità che aveva caratterizzato i primi anni della seconda *aliyah*, durante i quali i singoli gruppi di lavoratori si spostavano continuamente da una colonia all'altra, alla decisione di fermarsi in un posto fu un momento chiave nella storia della colonizzazione ebraica. Il gruppo di Hedera – che avrebbe chiamato l'insediamento vicino al lago di Tiberiade Degania (fiordaliso) – stava,

---

[36] Nell'ambito del quinto Congresso sionista, si era deciso di affidare la colonizzazione palestinese al *Keren Kayemet*, in modo tale che i 2/3 dei suoi fondi fossero impiegati nell'acquisto di terra, e 1/3 nella sua coltivazione. Il Fondo nazionale ebraico era basato sui finanziamenti raccolti dall'ebraismo mondiale, i cosiddetti bossoli, che singoli cittadini o le comunità ebraiche sparse per il mondo compravano per finanziare le sue attività in Palestina. Alcuni anni dopo, nel 1920, sarebbe stato costituito un altro fondo, il *Keren Hayesod* (Fondo della ricostruzione), finalizzato allo sviluppo delle terre già acquistate o da acquistare da parte del *Keren Kayemet*.

[37] S. Della Seta, *La situazione socio-territoriale in Palestina ed il primo insediamento ebraico precedente al mandato britannico*, in «Storia Contemporanea», vol. XV, n. 2, 1984, p. 195.

[38] Vedi A. Bein, *Arthur Ruppin: Memories, Diaries, Letters*, London 1971.

[39] Per *Yishuv* si intende la comunità di ebrei residenti in Palestina.

infatti, dando luogo al primo *kibbutz*, sul cui modello si sarebbero strutturati tutti i successivi. I dibattiti che si verificarono all'interno della *qevutzah* furono numerosissimi e molto intensi, data la totale mancanza di riferimenti ideologici cui ispirarsi; si stava dando origine a una «creatura» del tutto nuova, non imposta dall'alto, da un'idea astratta, ma suggerita dal basso, dall'esperienza della comunità che, giorno per giorno, accoglieva o rifiutava in perfetta democrazia le istanze di volta in volta presentate dai singoli. Si era, in questo modo, aperta la strada per la colonizzazione *kibbutzista* degli anni successivi, che avrebbe conosciuto momenti di espansione e di contrazione, e che avrebbe permesso lo sviluppo economico e il consolidamento politico della Palestina, prima, e di Israele, dopo[40].

La politica britannica in Medio Oriente durante la Prima guerra mondiale

Nonostante la situazione di decadenza in cui versava l'Impero ottomano e nonostante gli enormi interessi in gioco, nessuna potenza europea aveva mai messo in discussione lo *status quo* in Medio Oriente, per paura che sarebbe stato impossibile accontentare le richieste degli Stati europei più potenti senza il rischio che si scatenasse un conflitto. Con lo scoppio della Prima guerra mondiale[41], invece, tutto cambiava e l'Impero ottomano, sceso al fianco dell'Iimpero austriaco e di quello tedesco, da grande malato, la cui esistenza doveva essere difesa, si trasformava in un nemico da distruggere. Allarmava Francia, Russia e Gran Bretagna soprattutto la possibilità che il sultano chiamasse tutti i musulmani alla guerra santa contro di loro. Era dunque fondamentale, da un lato, evitare questo rischio, coinvolgendo qualcuno in grado di controbilanciare il possibile richiamo alla guerra santa e, dall'altro, stabilire una strategia per spartirsi il territorio dell'Impero ottomano nel modo più conveniente una volta vinta la guerra.

Sebbene già in precedenza Husayn Ibn Ali, discendente di Maometto, emiro della Mecca e guardiano dei luoghi santi per conto dell'imperatore ottomano, avesse contattato il governo inglese[42] perché quest'ultimo appoggiasse le rivendicazioni arabe contro gli ottoma-

[40] L'opera più completa sulla nascita del *kibbutz* e dei movimenti kibbutzisti, cui si rimanda anche per la bibliografia riportata, è H. Near, *The Kibbutz Movement: A History*, Vallentine Mitchell, London-Portland Oregon 1997.

[41] Un ottimo quadro degli avvenimenti occorsi negli anni 1914-23 viene offerto da D. Fromkin, *Una pace senza pace. La caduta dell'Impero Ottomano e la nascita del Medio Oriente moderno*, Rizzoli, Milano 2002 (ed. or. inglese, 1992).

[42] I primi contatti si ebbero tramite l'emiro Abdullah, secondogenito di Husayn, nonché membro per l'Hejaz del primo parlamento dell'Impero. Egli, infatti, nel febbraio del 1914, fermandosi al Cairo nel suo viaggio di ritorno da Costantinopoli alla Mecca, propose a Lord Herber Kitchener, a quel tempo console generale inglese in Egitto, di aiutare il nascente movimento arabo nell'eventualità in cui si verificasse nell'Hejaz una rivolta contro il regime turco. Sull'argomento, v. J. B. Glubb, *Britain and the Arabs*, Hadder and Stoughton, London 1959, e E. Kedourie, *The Anglo-Arab Labyrint*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

ni[43], non si era mai giunti a nessun tipo di accordo, dal momento che, come detto, obiettivo del governo britannico era garantire l'incolumità dell'Impero ottomano. Con lo scoppio della guerra, le stesse proposte di Husayn cambiarono completamente di significato, dal momento che questi era contemporaneamente la persona in grado di controbilanciare un appello ai musulmani per la guerra santa, e la persona con cui poter trovare un accordo sulla gestione dei territori arabi dopo la fine della guerra, importantissimi sia da un punto di vista economico, per la presenza del petrolio iracheno (a quel tempo i giacimenti dell'Arabia Saudita non erano ancora stati scoperti, sarebbe successo solo nel 1932), sia da un punto di vista strategico, per la presenza del Canale di Suez, principale punto di passaggio per raggiungere l'India. Tra Husayn e Sir Henry McMahon, alto commissario inglese in Egitto, tra il giugno del 1915 e il luglio del 1916 vi fu lo scambio di dieci lettere[44], con le quali le due parti stabilivano che, in cambio dell'aiuto di Husayn nell'organizzazione di una rivolta araba contro le truppe ottomane, la Gran Bretagna avrebbe acconsentito alla creazione di un regno indipendente sulle province arabe dell'Impero ottomano, che comprendesse un'area estesa dall'attuale Arabia Saudita alla Siria. In realtà, l'ambiguità regnò sovrana, sia per ciò che riguardava il significato di «regno indipendente», sia per l'esatta definizione dei confini che tale entità avrebbe dovuto avere. Per quanto riguarda il primo punto, mentre era chiaro che il regno arabo sarebbe stato totalmente indipendente dall'Impero ottomano, non risultò altrettanto chiaro dallo scambio di lettere se il governo inglese avrebbe mai acconsentito all'esistenza di un regno arabo totalmente autonomo e sovrano, oppure se questo avrebbe dovuto essere aperto alle influenze occidentali e sensibile al loro controllo. Per ciò che concerne i confini del regno, poi, in una lettera del 24 ottobre del 1915, McMahon sostenne che il regno arabo avrebbe dovuto escludere alcune regioni, in particolare «i due distretti di Mersina e Alessandretta [...] e quelle parti di Siria che si trova[va]no ad ovest dei *vilayets* di Damasco, Homs, Homa, e Aleppo, [perché] non po[teva]no essere definiti puramente arabi»[45].

La lettera era piuttosto ambigua, dal momento che veniva utilizzata una parola, *vilayet*, che lasciava adito a fraintendimenti. Se, infatti, si fosse intesa la provincia di Damasco, secondo l'interpretazione classica del tempo, allora sarebbe stata esclusa dal regno arabo tutta la costa dell'attuale Libano, nonché l'attuale territorio di Israele e i Territori palesti-

---

[43] Si ricordi che, proprio in concomitanza con la nascita del sionismo, anche nel mondo arabo si diffusero una serie di proposte che, partendo da una rinascita linguistica, letteraria e culturale, si spinsero a rivendicazioni di autonomia amministrativa per le regioni arabe all'interno dell'Impero ottomano, o di vera e propria indipendenza. Tra il 1847 e il 1857, nacquero a Damasco e Beirut associazioni come la Società delle arti e delle scienze e la Società scientifica siriana, che premevano per una rinascita culturale araba. Successivamente, tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento, sorsero al Cairo un vero e proprio partito nazionalista arabo, il Partito per il decentramento amministrativo, e a Parigi la Società della giovane nazione araba, più conosciuta come La giovane, in arabo *Al Fatat*, con chiare rivendicazioni politiche. Nel giugno del 1913, infine, una serie di organizzazioni riformiste organizzarono a Parigi il primo Congresso arabo, cui parteciparono 23 delegati: 11 musulmani, 11 cristiani e un ebreo. Obiettivo del congresso era ottenere il pieno riconoscimento dell'esistenza di una nazione araba, da raggiungere attraverso la concessione di diritti civili e politici, il decentramento amministrativo, nonché la possibilità di utilizzare l'arabo, accanto al turco, nel parlamento ottomano e come lingua ufficiale nelle province arabe. Sull'argomento, v. E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, University of Illinois Press, Chicago 1973.

[44] I testi delle lettere si trovano in J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Middle East. A Documentary Record: 1914-1956*, D. Van Nostrand Company Ltd., Princeton 1956.

[45] J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Middle East*, cit., p. 14.

nesi occupati, visto che il *vilayet* di Damasco si estendeva sino a comprendere anche l'attuale Giordania. Se, invece, la parola *vilayet* fosse stata interpretata, in maniera inusuale, come città, dal momento che Hama e Homs erano città e non province, il regno avrebbe compreso non solo tutto l'odierno Libano, ma anche gli attuali Israele e Territori palestinesi occupati. Anche la risposta di Husayn del 5 novembre successivo fu, però, piuttosto ambigua, dal momento che veniva contestata l'interpretazione inglese secondo la quale tali aree non sarebbero state puramente arabe, ma la discussione era rimandata alla fine della guerra. Mentre andavano avanti le negoziazioni con Husayn, Gran Bretagna e Francia firmavano segretamente il 16 maggio 1916 i cosiddetti *Sykes-Picot Agreements*[46]. Tali accordi portano il nome dei due negoziatori, Sir Mark Sykes, già addetto militare a Istanbul e esperto di Medio Oriente per il ministero degli Esteri, per il governo inglese, e François-Georges Picot, primo segretario dell'ambasciata francese a Londra, per quello francese[47]. L'accordo attribuiva alla Francia, da un lato, il controllo diretto della regione della Cilicia, di una parte interna della regione dell'Anatolia e di tutto il territorio dell'attuale Libano e, dall'altro, una zona di influenza estesa praticamente su tutto il territorio dell'attuale Siria e sul distretto di Mossul. La Gran Bretagna avrebbe invece avuto, da un lato, il controllo diretto delle province mesopotamiche di Baghdad e Bassora e, dall'altro, una zona di influenza sul Negev, la Transgiordania, il territorio di Kirkuk e il deserto a ovest dell'Eufrate. Una sistemazione di tipo diverso avrebbe avuto la regione della Palestina (compresa tra il Mediterraneo, a ovest, il Giordano, a est, San Giovanni d'Acri a nord, e Gaza a sud), che sarebbe stata gestita da un condominio anglo-francese, salvo l'enclave di Acri, sotto diretto controllo inglese, collegata tramite ferrovia ai territori a est del Giordano. Non era chiaro cosa avrebbe significato concretamente zona di influenza, se, cioè, Francia e Gran Bretagna avessero in mente un protettorato, oppure un'altra forma di ingerenza economica e di controllo politico. Certo è che del regno arabo autonomo e indipendente contemporaneamente negoziato con Husayn sarebbe rimasto ben poco.

La Dichiarazione Balfour e la fine della guerra

A rendere ancora più intricata la situazione, intervenne nel novembre del 1917 un'ulteriore decisione del governo britannico, la Dichiarazione Balfour. Forse mai nella storia un testo così piccolo ebbe conseguenze così grandi per i destini di un'intera area e di due popoli. Solo poche righe è lunga, infatti, la dichiarazione che il ministro degli Esteri inglese, Lord Arthur Balfour, rilasciò il 2 novembre 1917 a Lord Lionel Walter Roth-

---

[46] Tali accordi vennero confermati l'anno successivo senza sostanziali cambiamenti a *St. Jean de Marianne*, il 19 aprile del 1917, per far partecipe anche l'Italia (entrata in guerra nel maggio del 1915) di quanto era stato deciso in precedenza da Francia e Gran Bretagna.

[47] J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Middle East*, cit., p. 19 e ss.

schild, presidente della Federazione sionistica britannica (FSB)[48]. Moltissimo è stato scritto sull'argomento, sulla genesi, sul significato, sul perché tale dichiarazione venne rilasciata dal governo inglese[49]. Cercheremo in questa sede di spiegare brevemente quali furono, a nostro avviso, le motivazioni che spinsero la Gran Bretagna ad appoggiare così fortemente il sionismo nel suo obiettivo di creare una patria ebraica in Palestina.

Una riflessione preliminare merita la scelta del destinatario della Dichiarazione, Lord Rothschild, certamente una delle personalità più rilevanti della comunità ebraica inglese. È interessante, infatti, chiedersi se il governo inglese, indirizzando a lui il testo della Dichiarazione, non abbia maggiormente avuto presente il suo ruolo di banchiere e la sua appartenenza al ramo inglese della ricchissima famiglia Rothschild, piuttosto che la sua carica di presidente della FSB. I Rothschild, d'altronde, avevano già rivestito, nel corso dell'Ottocento, ruoli importanti in diverse operazioni finanziarie a prevalente capitale inglese sui mercati internazionali, non ultimo, nel 1876, l'acquisto da parte britannica del 44% delle azioni della Compagnia del Canale di Suez, con un prestito di 4 milioni di sterline. Non si può, perciò, non pensare alla possibilità che il governo inglese mirasse a ottenere l'appoggio di tale gruppo in vista di eventuali prestiti postbellici, allo scopo di risanare un bilancio statale inevitabilmente in rosso; e non si può al contempo dimenticare come i Rothschild rappresentassero soltanto il ramo inglese della più vasta finanza internazionale di matrice ebraica, padrona di ingenti risorse e compatta nelle proprie scelte di natura finanziaria. Facendo luce su tale aspetto, si darebbe alla Dichiarazione Balfour un'interpretazione del tutto diversa da quella che vorrebbe il governo inglese, interessato solo alla soluzione del problema ebraico. Si porrebbe, infatti, l'accento su un'impostazione della politica britannica di natura economico-finanziaria, volta ad ottenere l'appoggio di quei centri di potere che, nel corso del Novecento, avrebbero permesso e significato la supremazia politico-militare.

Certamente, oltre all'ipotesi appena presentata, la motivazione principale della Dichiarazione Balfour – tralasciando altre spiegazioni più marginali, quali premere sulla comunità sionista russa affinché la Russia non si ritirasse dalla guerra, oppure ottenere l'appoggio della lobby ebraica statunitense perché gli USA entrassero nel conflitto con maggior decisione, oppure ancora evitare che la Germania potesse, con dichiarazioni simili, attirare simpatie ebraiche e quindi aiuti economici per continuare la guerra – va cercata nella volontà inglese di stabilirsi in un'area strategicamente rilevante per la propria politica estera. Era infatti assolutamente necessario per la Gran Bretagna impossessarsi di un territorio che si trovava di fronte al canale di Suez, passaggio obbligatorio per i traffici da e verso il Medio ed Estremo Oriente, e pertanto fondamentale per il commercio con l'India; di un territorio che, allo stesso tempo, era situato accanto alla Mesopotamia, ricchissima di pozzi petroliferi di cui disporre per mantenere quella supremazia economica, navale, militare e politica

---

[48] Questo il testo della dichiarazione: «*His Majesty's Government views with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country*». In P.R.O., *Minutes of a Meeting, held at 10, Downing Street*, Wednesday, October 31, 1917, Cab 23/4. Il testo della Dichiarazione è già stato citato da numerosissimi autori; tra questi, si rimanda a L. Stein, *The Balfour Declaration*, Jewish Chronicle Publications, London1961.

[49] Sull'argomento, si veda A. Marzano, *Gli interessi inglesi e le prospettive sioniste: la nascita della Dichiarazione Balfour*, in «Nuova Storia Contemporanea», vol. I, n. 1, 1997, pp. 87-103, cui si rimanda per la bibliografia contenuta.

che fino ad allora l'Impero britannico aveva avuto[50]; di un territorio, infine, che si affacciava sul Mediterraneo, approdo naturale per quelle stesse risorse petrolifere che vi potevano giungere per via ferroviaria, per poi salpare alle volte della Gran Bretagna.

Sostenere il movimento sionista sembrò essere il modo migliore per legittimare ideologicamente la scelta inglese di stabilirsi in Palestina. In un clima postbellico nel quale gli ideali del presidente americano Wodroow Wilson avrebbero, seppure per poco tempo, fatto sentire il proprio peso, favorire la presenza sionista in Palestina, in linea con il principio di autodeterminazione dei popoli, avrebbe garantito alla Gran Bretagna la presenza militare e politica in quel territorio e avrebbe, al contempo, dato risalto all'appoggio britannico per il principio di autodeterminazione dei popoli. Un ultimo elemento va, infine, sottolineato: il fatto che il testo della Dichiarazione faccia riferimento a non pregiudicare i «diritti civili e religiosi» delle «comunità non-ebraiche [residenti] in Palestina». Da un lato, ciò dimostrava come il governo inglese non avesse prestato alcuna attenzione al fatto che alla fine degli anni Dieci abitassero in Palestina circa 85.000 ebrei su un totale di 900.000 persone, meno del 10% del totale. Risulta, dunque, quanto meno particolare la scelta britannica di definire il 90% della popolazione residente in Palestina come «comunità non-ebraiche». Dall'altro, stava a significare che, mentre alla popolazione ebraica veniva riconosciuto il diritto di creare un proprio «focolare nazionale», a dimostrazione della percezione che gli ebrei costituissero una nazione, un popolo con un proprio diritto di autodeterminazione, lo stesso non avveniva per la popolazione non ebraica, vale a dire gli arabi che abitavano la Palestina. Questi, infatti, non essendo considerati una nazione, non erano ritenuti titolari di diritti politici, ma solo di diritti civili e religiosi. Con la Dichiarazione Balfour, dunque, fermo restando il disinteresse con cui Londra trattava la popolazione araba residente in Palestina, da un lato, si realizzava il sogno di Herzl di ottenere l'appoggio diplomatico da parte di una grande potenza alla creazione di una patria ebraica in Palestina, e, dall'altro, si aprivano alla Gran Bretagna le porte di una terra strategicamente così rilevante. E che per gli inglesi fosse fondamentale ottenere la Palestina alla fine della guerra, fu evidente dalla decisione di condurre nel 1918 una campagna militare finalizzata all'occupazione con le proprie truppe di tutto il territorio palestinese, in modo tale che le trattative diplomatiche potessero solo confermare quanto il campo di battaglia avesse già deciso. All'inizio del 1916, Husayn aveva intanto dato inizio alla rivoluzione araba contro gli ottomani. In realtà, questa non assomigliò mai alla vasta insurrezione indipendentista promessa agli inglesi, ma si limitò ad una serie di iniziative di qualche migliaio di arabi appartenenti alle tribù dell' Hejaz, aiutati dalle truppe inglesi e da ingenti finanziamenti (pare che Londra spese per finanziare la rivolta una cifra pari a 11.000.000 di sterline del tempo). Nel corso del 1916 erano state conquistate solo le città sante dell'Islam, cioè La Mecca e Medina. Nel 1917, il governo inglese considerò il Medio Oriente priorità assoluta della strategia militare e, pertanto, prese Baghdad nel mese di marzo lanciandosi alla conquista del territorio palestinese. Dopo due fallimenti in marzo e in aprile, il nuovo comandante delle truppe, il generale Edmund Allemby, conquistò Gaza il 7 novembre e Gerusalemme l'11 dicembre 1917.

---

[50] Su tale questione, v. A. Marzano, *Il ruolo del petrolio nella politica britannica in Mesopotamia (1900-1920)*, in «Il Politico», n. 4, 1996, pp. 629-650.

Si sarebbe, però, dovuto attendere l'anno successivo perché, nel settembre del 1918, le truppe inglesi, con l'aiuto di tre legioni di volontari sionisti palestinesi, britannici e statunitensi, conquistassero Nazareth, As Salt (attuale Giordania), Amman, e si dirigessero verso il nord. Il 30 settembre i turchi lasciarono Damasco e la bandiera araba venne issata da nazionalisti siriani. Tre giorni dopo, il 3 ottobre, Faysal, terzogenito di Husayn, entrava trionfalmente nella città a capo delle truppe arabe e accompagnato dal colonnello T. E. Lawrence, meglio conosciuto come Lawrence d'Arabia, che aveva aiutato a fomentare la rivolta araba per conto del governo inglese[51]. Il 5 ottobre fu, poi, la volta di Beirut, dove Faysal venne accolto trionfalmente e dove pure venne issata la bandiera araba.

Una piccola parentesi merita la campagna che, parallelamente, la Gran Bretagna stava conducendo in Iraq. Il 2 ottobre, quando era ormai chiaro che l'Impero ottomano era già stato battuto, le truppe inglesi iniziarono un'offensiva militare nel Mossul, a nord di Bagdad. Anche questa campagna rientrava nella strategia di Lloyd George, il primo ministro inglese in carica, di conquistare sul campo quanto era interesse britannico ottenere alla fine della guerra, per evitare problemi al tavolo negoziale. L'importanza di entrare in possesso degli ingenti pozzi petroliferi situati proprio nel distretto del Mossul, promesso in base agli accordi Sykes-Picot alla Francia, era tale da giustificare una campagna militare che pure non aveva alcun motivo bellico. Alla fine del conflitto, pertanto, confrontando i territori conquistati militarmente con la contraddittoria sistemazione prevista dai vari accordi firmati dalle parti in causa, la situazione era decisamente complessa e intricata. La Siria (compreso l'attuale Libano) sarebbe spettata contemporaneamente ad un regno autonomo arabo e alla Francia, sebbene fosse sotto il controllo delle truppe anglo-arabe; la Palestina, invece, avrebbe dovuto essere internazionalizzata, far parte del regno arabo indipendente, e contemporaneamente garantire la nascita di un focolare nazionale ebraico, ma era occupata dalle truppe inglesi. L'assetto dell'intero Medio Oriente avrebbe tenuto conto certamente dell'occupazione militare dei territori, parzialmente degli accordi già firmati, pochissimo degli slogan sull'autodeterminazione dei popoli con cui si riempivano la bocca i capi di Stato alla conferenza di pace di Parigi nel gennaio 1919, e moltissimo, per non dire esclusivamente, della divisione tra Francia e Gran Bretagna in base agli interessi strategici, politici ed economici.

L'accordo di San Remo e i mandati. La nascita del Medio Oriente moderno

Dopo tutta una serie di incontri e di discussioni, di memorandum e di discorsi, di promesse e soprattutto di speranze, il 25 aprile 1920 venne firmato a San Remo l'accordo che avrebbe disegnato i nuovi confini del Medio Oriente e che sarebbe stato incluso negli accordi di pace successivi, sia a Sèvres il 10 agosto 1920, sia a Losanna il 28 settembre 1923.

---

[51] Vedi T. H. Lawrence, *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano 2000 (ed. or. inglese, 1922).

A San Remo fu deciso che la Francia avrebbe ottenuto il mandato[52] sulla Siria e sul Libano, mentre la Gran Bretagna avrebbe ottenuto quelli su Palestina e Iraq.

Il Medio Oriente era, dunque, totalmente ridisegnato. Nasceva il Libano, formato all'incirca dai territori dei due sangiaccati di Beirut e Tripoli, completamente staccato dalla Siria, sebbene rappresentassero un tutt'uno dal punto di vista storico e culturale. La Siria cambiava radicalmente i propri confini, dal momento che al *vilayet* di Damasco veniva tolta tutta la parte meridionale, da Amman a Aqaba. Nasceva la Transgiordania[53], sulle terre ad est del Giordano, mentre le terre ad ovest andavano a costituire la Palestina secondo la divisione amministrativa che aveva progressivamente assunto nel corso dell'Ottocento. Veniva, infine, creato l'Iraq, accorpando tre regioni fino ad allora del tutto separate e distinte, tanto da un punto di vista economico, quanto di composizione religiosa ed etnica della popolazione, Bassora, a sud, Bagdad, al centro, e Mossul, a nord.

Nella spartizione tra Francia e Gran Bretagna aveva senza dubbio avuto un ruolo fondamentale la volontà inglese di ottenere la Palestina e la regione del Mossul, per le varie motivazioni già esposte. In cambio, la Francia veniva assecondata nelle sue richieste, che comprendevano il controllo della Siria, del Libano, nonché una partecipazione allo sfruttamento del petrolio iracheno. Con San Remo, infatti, la Francia otteneva quanto voluto, cioè la possibilità di sfruttare il petrolio iracheno con l'ingresso nella compagnia che se ne occupava, la *Turkish Petroleum Company*[54], della *Compagnie Française*, con un capitale pari al 25% delle azioni, con cui i francesi prendevano il posto della *Deutsche Bank*. La conseguenza diretta dell'Accordo di San Remo fu, naturalmente, l'immediata e totale sconfessione di quanto era accaduto nei primi mesi del 1920 in Siria e Iraq. Già il 6 giugno 1919, il congresso arabo siriano, convocato da Faysal e formato dai più importanti notabili arabi siriani, si era espresso per la piena e completa indipendenza politica della «grande Siria», all'interno della quale erano compresi i territori su cui sarebbero sorti i mandati su Libano, Palestina, e Transgiordania. A questa decisione aveva fatto seguito, il 7 marzo 1920, la proclamazione vera e propria dell'indipendenza della Siria come regno sotto Faysal, seguita, il giorno dopo, l'8 marzo, dalla proclamazione dell'indipendenza dell'Iraq sotto re Abdullah, fratello di Faysal. Dopo la firma dell'accordo di San Remo, però, nonostante la strenua resistenza armata di alcuni arabi contro le truppe che occupavano il Libano, l'esercito francese invase la Siria ed occupò Damasco il 26 luglio. Dopo un breve esilio, Faysal divenne re dell'Iraq, mentre Abdullah diventava re della Transgiordania.

---

[52] Il mandato era un istituto giuridico creato in occasione della Conferenza di pace di Parigi, in base al quale la Società delle Nazioni affidava ad una delle potenze occidentali vincitrici del primo conflitto mondiale (detta mandataria) uno o più territori perché potesse aiutare la popolazione locale, ritenuta «non ancora in grado di stare in piedi da sola date le difficili condizioni del mondo», a creare strutture di autogoverno. Tre furono i tipi di mandato previsti: il mandato A, per i territori dell'ex Impero ottomano, e i mandati B e C per le ex colonie tedesche in Asia e Africa.

[53] Alla Conferenza del Cairo del 1921, Winston Churchill, allora ministro per le Colonie, decideva la creazione della Transgiordania, soprattutto per evitare che Abdullah, rimasto senza trono di Baghdad dopo che questo era stato assegnato al fratello Faysal, potesse avanzare pretese sulla Siria e, pertanto, creare problemi alle relazioni tra Gran Bretagna e Francia.

[54] L'estrazione e l'utilizzo del petrolio della Mesopotamia erano stati affidati nel marzo 1914 – dopo una serie di negoziati piuttosto lunghi e complessi – ad una compagnia petrolifera chiamata *Turkish Petroleum Company*, che aveva questa divisione di capitale: il 50% appartenente all'*Anglo Persian Oil Company* (la compagnia inglese che aveva già in precedenza ottenuto i diritti per l'estrazione del petrolio in Persia); il 25% appartenente alla *Deutsche Bank*; e il restante 25% appartenente all'*Anglo Saxon Petroleum Company* (erede della *Royal Dutch Schell Petroleum Company*, nella quale erano confluite le due compagnie olandese, *Royal Dutch*, e inglese, *Shell Transport and Trading*, ai primi del Novecento).

Gli avvenimenti della prima metà del 1920 furono, dunque, determinanti, perché disegnarono la nuova mappa del Medio Oriente, posero fine al sogno di un unico regno arabo nei territori dell'ex Impero ottomano, e mortificarono totalmente le ambizioni della dinastia degli Hashemiti[55]. Allo stesso tempo, queste vicende chiusero quel processo che, iniziato nella seconda metà dell'Ottocento, stava progressivamente dando origine ad un'identità e ad un nazionalismo palestinese definiti.

Il nazionalismo palestinese

La famosa frase che lo scrittore ebreo britannico Israel Zangwill riprese nel 1901 dalle memorie di Lord Shaftesbury, «un popolo senza terra per una terra senza popolo», ribadita successivamente da rilevanti esponenti politici di Israele[56], è stata a lungo fatta propria dalla storiografia israeliana, per sostenere come fino al 1948, o addirittura fino al 1967, non si potesse parlare di un'identità nazionale palestinese. Sebbene anche negli anni Ottanta non fossero mancati tentativi di consolidare tale narrazione[57], questa interpretazione era già stata contestata negli anni Settanta, in particolare da due autori, Yehoshua Porat[58] e Neville Mandel[59], per i quali un'identità palestinese si definì compiutamente nei decenni tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Mandel, pur sostenendo che non si potesse ancora parlare di nazionalismo palestinese, individuava nel diffuso antisionismo una caratteristica peculiare della popolazione residente in quella che sarebbe divenuta la Palestina mandataria. Tutta la popolazione araba dell'Impero era interessata, per Mandel, da tre diverse correnti identitarie, l'ottomanismo, il patriottismo locale e il nazionalismo arabo, e non era possibile identificare, dunque, nessuna forma di nazionalismo maggiormente definito, fosse questo libanese, siriano, palestinese o iracheno. Gli arabi della Palestina avevano, però, un elemento specifico che li accomunava distinguendoli dagli altri, lo scontro con il sionismo.

Rispetto a Mandel, Porath fece un passo avanti. Già tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, a suo avviso, era percepibile un'identità propria della popolazione della Terra Santa, riconosciuta dagli arabi che vi risiedevano, sia cristiani sia musulmani, come un'entità geografica distinta, *Filastin* in arabo, all'interno della più vasta regione amministrativa della Siria. In particolare, Porath sottolineava il ruolo del distretto di Gerusalemme

---

[55] Pochi anni dopo, nel 1924, anche il padre di Faysal e Abdullah, Husayn, avrebbe ceduto il potere, spodestato dal trono dello Stato sorto nella penisola araba alla fine della guerra da Ibn Saud, fondatore nel 1932 dell'Arabia Saudita e della dinastia omonima.

[56] Basti pensare a quanto detto da Golda Meir (1898-1978) nel corso di un'intervista rilasciata mentre era primo ministro di Israele: «*There was no such a thing as Palestinians* [...] *They just did not exist*»; «The Sunday Times», 15 giugno 1969.

[57] Si pensi a quanto sostenuto dall'americana Joan Peters nel suo volume pubblicato nel 1984. La studiosa affermava, infatti, che la popolazione araba presente in Palestina non fosse autoctona, ma si fosse spostata attratta dalle opportunità lavorative offerte dalla colonizzazione ebraica. Naturalmente, da questo discendeva che non vi fosse affatto una coscienza palestinese prima della nascita dello Stato di Israele, e che non vi fosse alcun popolo palestinese di cui gli ebrei avessero preso il posto. Vedi J. Peters, *From Time Immemorial. The Origins of the Arab-Jewish Conflict in Palestine*, Harper & Row, New York 1984.

[58] Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929*, Frank Cass, London 1974; Id., *The Palestinian Arab National Movement: 1929-1939*, Frank Cass, London 1977.

[59] N. J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I*, University of California Press, Berkeley 1976.

nella formazione di una forte identità locale che, pur non ancora politica, sarebbe diventata tale nel caso di interventi esterni, il sionismo appunto. La tesi principale di Porath, dunque, era che la nascita e lo sviluppo del nazionalismo arabo-palestinese fosse da imputare in maniera decisiva al sionismo, che agì da catalizzatore.

Muhammad Muslih[60], alla fine degli anni Ottanta, mise in discussione l'idea che il sionismo fosse la motivazione principale della nascita dell'identità palestinese. Muslih inseriva lo sviluppo del nazionalismo palestinese all'interno del processo che portò dall'ottomanismo (l'appartenenza all'Impero ottomano veniva ritenuta la migliore garanzia per la difesa dell'Islam dalla penetrazione europea), all'arabismo (richiesta di un'autonomia amministrativa araba all'interno dell'Impero in risposta alla turchizzazione anche culturale che la rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908 stava portando avanti), al nazionalismo arabo (volontà di un'indipendenza politica grazie alla nascita di uno Stato arabo autonomo). Per Muslih, il nazionalismo arabo lasciò rapidamente spazio al nazionalismo palestinese nel biennio che andava dal 1918, allorché Faysal occupò Damasco con l'idea di costruire un unico regno arabo esteso su tutta la mezzaluna fertile e la penisola araba, al 1920, quando le truppe francesi lo sconfissero per creare in Siria e Libano i propri mandati. Questo passaggio, però, non avvenne a causa del sionismo – anche se, naturalmente, la massiccia emigrazione ebraica accelerò questo processo – ma per due motivi interni al mondo arabo.

Dal punto di vista «ideologico»[61], il fallimento del nazionalismo arabo favorì la nascita di nazionalismi su base locale. I nazionalisti arabi riuniti a Damasco e provenienti dalle varie zone dell'ormai dissolto Impero ottomano compresero subito «la differenza tra ideali pan-arabi e le pressanti richieste della politica locale»[62], e nacque subito uno scontro tra chi era di Damasco e Aleppo e chi proveniva dalle altre città. I nazionalisti arabi provenienti dalla Palestina, poi, si sentirono in qualche modo traditi dall'accordo che Faysal firmò nel gennaio del 1919 con Weizmann, in base al quale la presenza ebraica veniva giudicata favorevolmente[63]. Mentre per Faysal era più importante mantenere il sostegno britannico, facendo dunque delle concessioni ai sionisti, per i nazionalisti arabi della Palestina era più importante fermare l'immigrazione ebraica[64]. La sconfitta di Faysal e del sogno di un unico regno arabo, e la nascita dei mandati francesi e inglesi, che separarono territori e popolazioni fino ad allora uniti, posero definitivamente fine al nazionalismo arabo, dando luogo, tra gli altri, al nazionalismo palestinese.

Dal punto di vista «istituzionale»[65], in Palestina ci fu una spaccatura tra le antiche famiglie cittadine, timorose che, nel caso in cui fosse nato un unico regno sotto Faysal, sarebbero state scalzate dalle altre élites arabe, libanese e siriana in particolare, e un ceto urbano di più recente formazione, che vedeva nel nazionalismo arabo la possibilità di acquisire prestigio e potere. In seguito al fallimento del disegno di Faysal, il vecchio notabilato aderì

---

[60] M. Muslih, *Arab Politics and the Rise of Palestinian Nationalism*, in «Journal of Palestine Studies», 16 (1987), n. 4, pp. 77-94; Id., *The origins of Palestinian Nationalism*, Columbia University Press, New York 1988.

[61] M. Muslih, *The Origins*, cit., p. 211.

[62] Id., *Arab Politics*, cit., p. 83.

[63] N. Caplan, *Futile Diplomacy: Early Arab-Zionist Negotiation Attempts 1913-31*, Frank Cass, London 1983.

[64] P.S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

[65] M. Muslih, *The Origins*, cit., p. 217.

immediatamente ad un nazionalismo palestinese, che sembrò consentire il mantenimento di quei vecchi privilegi che l'Impero ottomano aveva garantito e che, invece, un unico regno arabo avrebbe messo a repentaglio. Il sionismo, dunque, per Muslih «non creò il nazionalismo palestinese. [...] Fornì ai palestinesi un nucleo per la loro lotta nazionale, divenendo [...] la questione sulla quale si concentrarono le loro politiche nazionali»[66]. Ma l'origine del nazionalismo palestinese andava cercata in quel percorso che dall'ottomanismo aveva portato alla nascita e poi alla crisi del nazionalismo arabo.

La questione del ruolo del movimento sionista nella nascita del nazionalismo palestinese è rimasta centrale anche nella storiografia successiva[67]. Se, infatti, la maggioranza degli studiosi[68] si trova ormai d'accordo nell'affermare che l'identità nazionale palestinese si sia affermata tra fine dell'Ottocento e inizi del Novecento, posizioni differenti continuano a rintracciarsi in riferimento al ruolo del sionismo. Mentre, infatti, Baruch Kimmerling e Joel Migdal sostengono che «se non fosse stato per le pressioni esercitate sugli arabi di Palestina dal movimento sionista, l'idea stessa di un popolo palestinese non si sarebbe mai sviluppata»[69], Rashid Khalidi afferma che «il sionismo aiutò certamente a dare una forma specifica al nazionalismo palestinese»[70], ma l'identità palestinese emerse da numerosi fattori. Khalidi considera tre elementi come fondamentali per la definizione dell'identità palestinese: la percezione che, per motivi religiosi, tanto gli arabi cristiani quanto gli arabi musulmani avevano della Palestina come entità diversa e separata dal resto dei territori arabi dell'Impero ottomano; le riforme turche che, come detto nelle pagine precedenti, fecero della Palestina un'amministrazione quasi unitaria e indipendente rispetto agli altri territori dell'Impero; la posizione delle potenze europee nei riguardi della Palestina come entità autonoma e differente dal resto dei territori dell'Impero ottomano. Non è certamente un caso che proprio nel 1911 fosse nato a Giaffa un quotidiano, chiamato «Filastin», a dimostrazione della crescente sensazione di appartenere a una comunità separata, appunto la Palestina. Ed è proprio negli anni Dieci che il termine «Palestina», prima di allora mai usato nell'Impero ottomano né in senso amministrativo né in senso politico, diventò di uso comune, almeno tra gli arabi più istruiti e delle classi sociali più elevate[71]. A questi tre elementi, già ricordati nelle pagine precedenti, vanno, poi, aggiunte, secondo Khalidi, le conseguenze di due avvenimenti che contribuirono alla definitiva nascita del nazionalismo palestinese: l'immigrazione ebraica, che compattò la popolazione palestinese nell'opposi-

---

[66] Ibid.

[67] Vedi B. Doumani, *Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 22, n. 2, 1992, pp. 5-28.

[68] Tra coloro che dissentono da tale interpretazione vi è Yezid Sayigh, che sostiene come fino alla nascita di Israele quella palestinese fosse rimasta solo una delle molteplici identità degli arabi che abitavano la Palestina, insieme a quella familiare, locale, religiosa, pan-araba. Solo dopo il 1948 e ancor di più il 1967, si passò da un «patriottismo» ad un vero e proprio nazionalismo palestinese. Vedi Y. Sayigh, *Armed Struggle and the Search for State. The Palestinian National Movement, 1949-1993*, Oxford University Press, Oxford 1999.

[69] B. Kimmerling,, J. S. Migdal, *I palestinesi. La genesi di un popolo*, trad. it. di M. Baccianini, La Nuova Italia, Firenze 2002 (ed. or. inglese, 1993), p. XI.

[70] R. Khalidi, *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia University Press, New York 1997, p. 20.

[71] Scrive a tale proposito Yehoshuah Porath: «*At the end of the Ottoman Empire, the concept of Filastin was already widespread among the educated Arab public, denoting either the whole of Palestine, or the Jerusalem* sanjaq *alone*». Vedi Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement*, cit., p. 9.

zione ai sionisti, e il fallimento del sogno del nazionalismo pan-arabo di creare uno Stato unico che raccogliesse al suo interno tutta la popolazione araba dell'ex Impero ottomano.

Tra il 1919 e il 1920, infatti, si concretizzò, per gli intellettuali palestinesi, il passaggio da un nazionalismo arabo, che sognava l'indipendenza della Palestina dagli ottomani all'interno della «grande Siria», ad un nazionalismo palestinese, che si concentrava sulla lotta per la liberazione della sola Palestina. Nel gennaio 1919, infatti, il primo Congresso palestinese, svoltosi a Gerusalemme, si era pronunciato per l'unione con la Siria e per uno Stato indipendente siriano, di cui la Palestina sarebbe stata la provincia meridionale. A questa posizione fece seguito l'uscita di un quotidiano chiamato, appunto, «Suriyyah al-Janubiyah» (Siria meridionale), che si poneva in continuità con le rivendicazioni del congresso. Il terzo Congresso Palestinese – il secondo non ebbe mai luogo – svoltosi a Haifa nel dicembre 1920, successivo alla sconfitta di Faysal e all'occupazione francese della Siria, ebbe una posizione intermedia, e invitò gli inglesi a concedere un'autonomia al popolo indigeno della Palestina, senza, però, nominare l'unione con la Siria. In quell'occasione, venne creato l'Esecutivo arabo palestinese, che avrebbe rappresentato fino alla metà degli anni Trenta il principale organismo rappresentativo della comunità araba palestinese. Il quarto Congresso palestinese, che si riunì a Gerusalemme nel maggio del 1921, parlò, infine, di popolo arabo della Palestina senza alcun riferimento alla Siria, a dimostrazione che i palestinesi avevano ormai scelto la rivendicazione nazionale per la loro terra senza più inseguire o sognare l'unità con la Siria.

I rapporti tra ebrei ed arabi in Palestina. Dalla prima alla seconda aliyah

Mentre la prima *aliyah* ebbe un minore impatto conflittuale nei rapporti con la popolazione locale araba palestinese, dal momento che, come detto, i *Biluim* finirono per impiegare manodopera araba negli insediamenti agricoli da loro fondati, la situazione peggiorò notevolmente durante la seconda *aliyah*, allorché nei neonati *kibbutzim* fu deciso che i lavoratori sarebbero stati soltanto ebrei, e i contadini arabi persero, così, terra e lavoro. Ciò potrebbe sembrare un paradosso, dal momento che la maggior parte degli ebrei che immigrarono tra il 1905 e il 1914 erano intrisi di ideali socialisti, pensavano di condurre in Palestina una rivoluzione proletaria basata sulla lotta al capitale e ritenevano che arabi ed ebrei avrebbero potuto lottare insieme per un cambiamento radicale dell'organizzazione sociale. In realtà, però, come ha scritto lo storico israeliano Zeev Sternhell[72] nel suo volume dedicato al sionismo laburista e al modo in cui questa ideologia plasmò l'*Yishuv* nei suoi primissimi anni di vita, a cavallo tra la prima e la seconda *aliyah*, «l'incapacità dimostrata dal movimento laburista [...] di frenare le aspirazioni di espansione territoriale, così come il fallimento nella costruzione di una società più egualitaria [...] furono [...] il risultato di una

[72] Z. Sternhell, *La nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, trad it. a c. di M. Bracchitta, Baldini & Castaldi, Milano 1999 (ed. originale inglese, 1999).

scelta ideologica cosciente [...] espressa nella dottrina del "socialismo costruttivo"»[73].

La tesi principale del volume di Sternhell è che il sionismo laburista nella sua corrente maggioritaria – cioè quel movimento che sarebbe diventato negli anni Trenta il partito *Mapai*[74] guidato da Ben Gurion – non ponesse affatto al centro della propria impostazione gli ideali di un socialismo democratico di stampo europeo. Il sionismo laburista che dominò l'*Yishuv* e poi lo Stato di Israele fino al 1977 sacrificò, secondo quanto sostiene Sternhell, i valori più tipicamente socialisti e internazionalisti in nome del nazionalismo. Allo stesso tempo, il nazionalismo cui il sionismo si richiamò ed ispirò non aveva nulla a che vedere con il «modello francese», ereditato dalla rivoluzione del 1789 e centrato sul concetto di cittadinanza e di adesione alla nazione in virtù di un progetto politico democratico, ma era decisamente più simile al «modello tedesco» nella sua matrice herderiana, basato sull'adesione ad una nazione originaria che si fondava sull'unità di sangue e di stirpe[75]. A conferma di quanto scrive, Sternhell porta il discorso che Ben Gurion tenne al congresso di *Ahdut ha-avodah* (Unione del lavoro) a Haifa nel dicembre del 1922, una vera e propria sintesi del pensiero politico che il futuro primo ministro israeliano avrebbe mantenuto per tutta la vita. Obiettivo del movimento sionista era per Ben Gurion: «la conquista del paese e la sua edificazione attraverso una vasta immigrazione. Tutto il resto [era]no mere parole e fraseologie. [...] [I sionisti erano] i conquistatori di questo paese: [s]i trov[avano] di fronte a un muro di ferro e do[vevano] fare una breccia attraverso di esso»[76].

Secondo Sternhell, dunque, durante la seconda *aliyah* si consumò quello scontro decisivo e definitivo, che avrebbe plasmato l'intera storia del sionismo laburista israeliano, tra due diverse impostazioni: il socialismo democratico di stampo universalistico, incarnato da Ber Borokov, e il nazionalismo organico, incarnato da Aaron David Gordon. La vittoria della posizione teorica di quest'ultimo, rappresentata concretamente dalla vittoria dell'*Hapoel ha-tzair* (Il giovane lavoratore) di Gordon sui *Poalei Tzion* (Lavoratori di Sion) di Borochov avrebbe caratterizzato il futuro dei rapporti con la popolazione araba palestinese, dal momento che questi ultimi sarebbero stati esclusi da ogni istituzione sionista, a partire dall'*Histadrut*, il sindacato per i lavoratori ebrei nato nel 1920[77]. D'altronde, per i primi due decenni dell'immigrazione ebraica, vale a dire fino ai primi anni del Novecento, la que-

---

[73] Ivi, pp. 21-22.

[74] Il *Mapai*, acronimo di *Mifleget Poalei Eretz Israel* (Partito dei lavoratori della terra di Israele), il più grande partito di sinistra, riformista non marxista, nacque nel 1930 dalla fusione di *Achdut ha-avodah* (Unione del lavoro), erede della destra del partito *Poalei Tzion* (Lavoratori di Sion), con l'*Ha-poel ha-tzair* (Il giovane lavoratore).

[75] Sulla differenza tra «nazionalismo politico» e «nazionalismo organico», si veda anche quanto scrive Ehud Adiv, che colloca «lo *Yishuv* sionista e lo Stato di Israele nel quadro del modello del nazionalismo organico tedesco, nonché di quello russo, piuttosto che in quello del nazionalismo politico francese». Vedi E. Adiv, *Politica e identità. Analisi critica della storiografia e del pensiero politico israeliani*, in *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, a c. di J. Hilal, I. Pappe, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 21.

[76] Z. Sternhell, *La nascita di Israele*, cit., p. 40. Scrive Sternhell a commento del discorso di Ben Gurion: «Queste direttive per l'azione non lasciano spazio a fraintendimenti. [...] Questo discorso [...] non contiene alcun accenno all'eguaglianza, alla giustizia, a valori universali o alla creazione di una società alternativa. [...] La concezione del socialismo elaborata da fondatori era essenzialmente strumentale: il socialismo era inteso non come collante di obiettivi universali, bensì come un mezzo per la realizzazione del sionismo». Ivi, pp. 41-42.

[77] «Quando l'Histadrut fu istituito nel 1920, contemporaneamente alla fondazione del movimento laburista, il principio del primato della nazione era dominante. [...] Il socialismo divenne davvero un semplice strumento volto al conseguimento di obiettivi nazionali, e il movimento laburista si avviò decisamente sulla via del socialismo nazionalista». Vedi Z. Sternhell, *La nascita di Israele*, cit., p. 38.

stione della possibile conflittualità tra ebrei ed arabi non venne presa in considerazione dai dirigenti sionisti[78]. Nella letteratura precedente la Prima guerra mondiale si fa addirittura fatica a trovare delle pagine dedicate a tale questione e a come gli ebrei avrebbero dovuto comportarsi per instaurare una convivenza pacifica con la popolazione palestinese. Due furono gli atteggiamenti principali che assunsero i primi sionisti di fronte al problema arabo: la sottovalutazione o la completa negazione. Tipico atteggiamento di una sottovalutazione del problema, per cui i rapporti tra arabi ed ebrei sarebbero naturalmente stati pacifici, fu la posizione di Theodor Herzl, che immaginava una Palestina in cui gli ebrei avrebbero portato sviluppo e gli arabi avrebbero accolto i nuovi immigrati a braccia aperte per beneficiare anch'essi della civiltà occidentale, a testimonianza di un retaggio tipico del colonialismo di fine Ottocento che considerava l'esportazione della propria civiltà il «fardello dell'uomo bianco»[79]. Altrettanto diffuso tra i sionisti fu l'atteggiamento di negare l'esistenza stessa del problema, sulla base della già ricordata idea per cui la Palestina era una terra disabitata che non aspettava altro che essere abitata.

Con il passaggio dalla prima alla seconda *aliyah*, fu però progressivamente chiaro che la questione dei rapporti non avrebbe potuto non essere conflittuale. Come sostiene Sternhell, a partire dalla seconda *aliyah*, fu chiaro che «il sionismo non fu cieco di fronte alla presenza araba in Palestina. [...] Non era la mancanza di comprensione del problema, ma un chiaro riconoscimento [...] che la realizzazione del sionismo poteva avvenire solamente alle spese degli arabi palestinesi»[80].

Il sionismo laburista, dunque, non poteva permettersi di prendere in considerazione quei pochi pensatori che ebbero nei confronti del problema una posizione differente[81]. Fra questi, Achad ha-am[82], che alla questione araba, di ritorno dal suo primo viaggio in Palestina, dedicò nel 1891 il suo articolo *La verità dalla terra di Israele*. Ha-am – interprete di un sionismo spirituale che riteneva la Palestina centro propulsivo in vista di una trasformazione culturale del popolo ebraico[83] – fu, infatti, uno dei pochi sionisti a parlare chiaramente della

---

[78] Vedi A. Jacobson, *Sephardim, Ashkenazim and the «Arab Question» in pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers*, in «Middle Eastern Studies», vol. 39, n. 2, 2003, pp. 105-130.

[79] Nel romanzo *Altneuland*, scritto da Herzl agli inizi del 1900, Reschid Bey, arabo residente in Palestina, alla domanda dei due protagonisti del libro, Kingscourt, un nobile prussiano, e Friedrich Loewenberg, un giovane avvocato ebreo, se gli ebrei che emigravano in *Eretz Israel* fossero percepiti come un'intrusione o meno, risponde: «Per noi, è stata una benedizione. Tutti abbiamo beneficiato dall'emigrazione ebraica: I proprietari terrieri, grazie all'aumento del prezzo della terra; i contadini, grazie al lavoro dato loro, e all'assistenza sanitaria offerta loro. [...] Considereresti un ladro chi non prende nulla di ciò che ti appartiene e in più ti porta qualcos'altro? Gli ebrei ci hanno permesso di prosperare, perché dovremmo essere arrabbiati con loro? Vivono con noi come fratelli, perché non dovremmo amarli?». Vedi T. Herzl, *Old-New Land*, trad. ingl. di L. Levensohn, New York 1960, pp. 137-141. Vedi anche D. J. Penslar, *Herzl And The Palestinian Arabs: Myth and Counter-Myth*, in «Journal of Israeli History», vol. 24, n. 1, 2005, pp. 65-77.

[80] Z. Sternhell, *La nascita di Israele*, cit., p. 70.

[81] Vedi N. Caplan, *Zionism and the Arabs: Another Look at the «New» Historiography*, in «Journal of Contemporary History», vol. 36, n. 2, 2001, pp. 345-360.

[82] Pseudonimo utilizzato dal filosofo Asher Ginsberg (1856-1927). La scelta di usare lo pseudonimo *Achad ha-am*, «uno del popolo», era dettato da una precisa volontà, esprimere il proprio pensiero come una persona qualsiasi.

[83] «La Palestina non può essere la soluzione del problema corporeo di Israele, ma deve essere la soluzione del problema spirituale. Essa non può ricoverare le immense folle perseguitate fisicamente, ma può costituire il centro della vita nazionale, il cuore del popolo ebreo ». V. Ahad ha-am, *Schiavitù nella libertà*, trad. it. a cura di D. Lattes, Ediz. della Organizzazione Sionistica di Roma, pp. 4-6.

presenza di una popolazione araba presente in *Eretz Israel*[84] e a porsi interrogativi sul problema dei rapporti tra immigrati ebrei e popolazione locale[85]. Tra i pochi altri che si posero il problema delle conseguenze che avrebbe avuto, se fosse continuato, l'acquisto di terre arabe da parte degli ebrei e la cacciata dei *fellah* vi fu, nel 1905, Yzchaq Epstein (1862-1943), ebreo nato in Palestina, che tenne su tale questione una conferenza a Basilea[86].

Nessuno dei due venne, però, preso in considerazione, così come del tutto inascoltata fu la proposta dell'associazione *Brit Shalom* (Patto della pace), di cui facevano parte, fra gli altri, alcuni tra i maggiori teorici del pensiero ebraico di fine Ottocento, oltre ad Achad ha-am, anche Martin Buber e Gershom Scholem. L'idea di *Brit Shalom* consisteva nella rinuncia all'ambizione di ottenere in Palestina una maggioranza ebraica tramite l'immigrazione, e nell'obiettivo di giungere ad una cooperazione basata sull'uguaglianza tra arabi ed ebrei in vista della realizzazione di uno Stato bi-nazionale[87]. L'immigrazione ebraica andò, infatti, avanti incessantemente, così come l'acquisto di terra, nel completo disinteresse delle ragioni della popolazione araba palestinese, secondo quanto venne portato avanti dall'ideologia vincente, il sionismo laburista del *Mapai*. Naturalmente gli arabi palestinesi reagirono di conseguenza ed iniziarono a combattere sempre di più l'arrivo dei lavoratori ebrei. Da lungo tempo abituati all'idea di un ebreo debole e incapace di difendersi, si trovarono spiazzati di fronte alle nuove generazioni di ebrei che coltivavano la terra, andavano a cavallo e organizzavano gruppi di auto-difesa attorno alle colonie. Gli ebrei, dal canto loro, non esitavano a reagire con estrema violenza agli atti di ostilità araba, perché, dopo secoli di passività di fronte agli atti di anti-semitismo avvenuti in Europa, non tolleravano che ciò potesse accadere anche nella nuova patria.

Davanti ai continui e sempre più numerosi episodi di cacciata degli arabi dalle proprietà ebraiche, i singoli episodi di incomprensione, violenza, e odio cominciarono a lasciare il posto ad una generalizzata paura araba di un'immigrazione sempre più massiccia che potesse mettere in pericolo il tradizionale carattere della Palestina. Ciò comportò un aumento

---

[84] «All'estero tendiamo a credere che oggi la Palestina sia quasi del tutto abbandonata, una sorta di deserto non coltivato, e che chiunque possa arrivare e comprare tutta la terra che desidera. Ma la realtà non è questa. È difficile trovare nel paese un terreno arabo che rimanga incolto». In D. Goldberg, *Verso la Terra Promessa*, cit., p. 124.

[85] «I coloni trattano gli arabi con ostilità e crudeltà, invadono ingiustamente le loro proprietà, li picchiano senza vergogna e senza alcuna ragione, e sono fieri di comportarsi così. [...] [Gli ebrei] erano schiavi in esilio e improvvisamente si trovano ad avere una libertà illimitata, quasi selvaggia. [...] Questo improvviso cambiamento ha prodotto nei loro cuori un'inclinazione verso il dispotismo repressivo, come sempre accade quando gli schiavi diventano re. [...] Oltremare siamo abituati a pensare agli arabi come selvaggi, come bestie da soma, che né vedono né capiscono ciò che accade intorno a loro». Vedi R. Carey, J. Shainin, *The Other Israel. Voices of Refusal and Dissent*, The New Press, New York 2002, p. IX.

[86] «Tra le difficoltà legate all'idea della rinascita del nostro popolo nella sua terra ce n'è una non meno importante delle altre: la questione dei nostri rapporti con gli arabi. Abbiamo dimenticato un piccolo particolare. Nel nostro amato paese c'è un'intera nazione che vi ha vissuto per secoli e mai s'è sognata di abbandonarlo. [...] Stiamo commettendo un enorme sbaglio psicologico nei confronti di un popolo grande, determinato e possessivo. Mentre noi amiamo profondamente la terra dei nostri padri, dimentichiamo che anche la nazione che oggi la abita ha un cuore che batte e un'anima che si affeziona. Come gli altri uomini, l'arabo è legato al paese natio da un vincolo tenace». Vedi D. Goldberg, *Verso la Terra Promessa*, cit., pp. 201-204.

[87] Anche Enzo Sereni (1904-1944), ebreo romano emigrato in *Eretz Israel* nel 1927, riteneva che il sionismo dovesse smettere di inseguire la maggioranza ebraica in Palestina, e che fosse necessario creare uno Stato con due nazioni che godessero di larghe autonomie. Vedi E. Sereni, *Towards a New Orientation*, in *Jews and Arabs in Palestine. Studies in a National and Colonial Problem*, a c. di R. E. Ashery, E. Sereni, Hechalutz Press, New York 1936, pp. 261-304. Vedi anche A. Marzano, *The Migration of the Italian Jews to Israel and Their Perception of the Arab Problem (1945-1958)*, in «Journal of European Jewish Studies», vol. 4, n. 2, 2010, pp. 285-314.

nella violenza e negli attacchi arabi contro gli ebrei. Non fu un caso che, a partire dal 1907 fossero nate una serie di associazioni ebraiche di autodifesa, seguite l'anno successivo dalla creazione di un'organizzazione clandestina, chiamata *Ha-shomer* (il guardiano) che, assunta a contratto dagli insediamenti per la loro difesa, era pronta ad intervenire contro gli arabi con ritorsioni mirate. Gli episodi di violenza da entrambe le parti si moltiplicarono, sebbene i dirigenti sionisti continuassero a sottovalutare o negare il problema. Da parte araba, invece, la dimensione del conflitto cominciava ad essere chiara e anche gli intellettuali iniziarono a parlare apertamente dello scontro che opponeva arabi ed ebrei in Palestina. È del 1911 la prima opera pubblicata in arabo sul sionismo, con il titolo *al-Sihuniyya* (il sionismo), da parte di Najib al-Khuri Nassar, arabo di Tiberiade di religione greco-ortodossa. Anche la rivista «Filastin», scritta da due fratelli greco-ortodossi, si poneva sulla stessa linea del volume citato, sostenendo come il sionismo andasse decisamente combattuto, perché era chiaro il suo disegno di impadronirsi della Palestina.

Dopo una fase di stallo negli anni della Prima guerra mondiale, la situazione precipitò con le trattative di pace e la diffusa sensazione da parte araba che gli ebrei stavano mettendo a segno una vittoria con l'occupazione inglese. Nel corso del 1919, perciò, nonostante l'accordo siglato tra Faysal e Weizmann[88], sia in giugno, in occasione della visita della Commissione King-Crane[89], sia in dicembre, si ebbero numerosi e diffusi episodi di violenza. Tutto lasciava prevedere un ulteriore peggioramento della situazione. Il 4 aprile 1920 scoppiò la prima rivolta araba, con disordini in numerose città della Palestina. Per la prima volta, oltre agli scontri nella parte occidentale di Gerusalemme, la cosiddetta parte nuova, si verificarono atti di violenza anche in città vecchia, dove la convivenza tra i due gruppi era stata fino ad allora sostanzialmente pacifica. Persino tra ebrei ed arabi che avevano convissuto per decenni senza problemi la situazione non era più la stessa. Ormai non si trattava più di singoli episodi legati ad incidenti estemporanei, ma di uno scontro generalizzato tra due popolazioni, tra due identità, tra due nazioni, entrambe con lo stesso obiettivo, il controllo sul paese. La riprova di quanto detto si ebbe nel 1921, in occasione delle celebrazioni del 1° maggio, a Giaffa. Saccheggi e violenze da parte araba ed ebraica durarono per quasi due giorni senza che la polizia britannica potesse o volesse intervenire. Nei giorni successivi, vi furono scontri anche in molte altre città palestinesi. Complessivamente, 47 ebrei e

---

[88] In occasione del loro terzo incontro, Weizmann e Faysal firmarono il 3 gennaio 1919 un accordo, in base al quale venne stabilito che sarebbero nati due Stati, uno arabo, ed uno palestinese, all'interno del quale avrebbe trovato applicazione la Dichiarazione Balfour. Gli arabi, dunque, secondo quanto deciso da Faysal, si impegnavano ad accogliere positivamente l'immigrazione ebraica, fiduciosi nel miglioramento economico che l'afflusso di capitali ebraici avrebbe comportato. Tale accordo, però, comprendeva anche una clausola scritta a penna dallo stesso Faysal secondo la quale l'accordo non sarebbe stato valido se gli arabi non avessero ottenuto tutto ciò che era stato previsto dallo scambio di lettere tra suo padre, Husayn Ali, e il governo inglese. Il testo di tale accordo venne pubblicato per la prima volta il 24 settembre del 1933, dal «Palestine Post», ed è stato riportato da vari autori, tra cui R. Sanders, *The High Walls of Jerusalem*, Rinehart and Winston, New York 1978, p. 639.

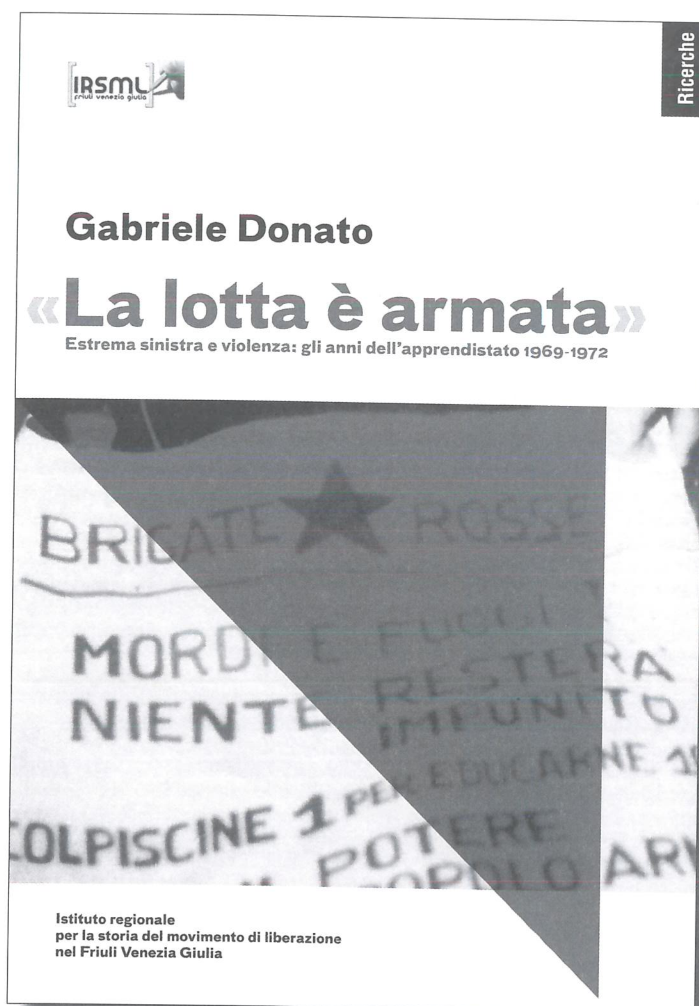
[89] La Commissione King-Crane, dal nome dei due rappresentanti americani Henry King e Charles Crane, venne istituita durante la Conferenza di Parigi, e avrebbe dovuto essere composta da sei membri, due francesi, due inglesi e due americani. Avrebbe dovuto dare il proprio parere sulla situazione in Palestina e su cosa sarebbe stato meglio fare. Per il rifiuto di Francia e Gran Bretagna di partecipare, risultò composta dai soli membri americani. Dopo alcuni mesi di permanenza, la Commissione espresse il proprio parere negativo al proseguimento dell'immigrazione ebraica, sostenendo che, altrimenti, la situazione sarebbe diventata insostenibile, e dichiarò che la Palestina avrebbe dovuto essere incorporata nella Siria, come regno arabo indipendente.

48 arabi persero la vita.

Conclusioni

Al momento della nascita del mandato inglese, dunque, la situazione conflittuale era già assolutamente definita. Da un lato, si poneva il sionismo, interessato a fare di *Eretz Israel* il proprio «focolare nazionale» perché potesse col tempo trasformarsi in un vero e proprio Stato. Dall'altro, vi era il nazionalismo palestinese, consapevole che il rischio che stava correndo era quello di diventare minoranza nel proprio paese, e disposto a fare di tutto perché ciò non accadesse. I tre decenni durante i quali la Gran Bretagna esercitò il proprio ruolo di potenza mandataria videro acuirsi lo scontro tra questi due movimenti, ciascuno dei quali reclamava terra e risorse per la costruzione di un proprio Stato nazionale. Esula dagli obiettivi di questo saggio l'analisi degli avvenimenti di quel periodo. Basti solo ricordare in questa sede che le rivolte arabe del 1929 e del 1936-39 non furono altro che una riedizione allargata degli scontri del 1920-21. Era, infatti, ormai evidente tanto ai sionisti quanto ai palestinesi che l'oggetto del contendere era la possibilità stessa di mettere concretamente in pratica quel principio di autodeterminazione dei popoli in nome del quale la Gran Bretagna aveva ottenuto il mandato sulla Palestina.

IN LIBRERIA



«La lotta è armata»: questo doveva essere il messaggio diffuso dalla foto della pistola puntata alla tempia dell'ingegner Macchiarini, nel marzo del 1972. Le parole sono di Renato Curcio, e si riferiscono al primo sequestro-lampo realizzato dalle Brigate Rosse. Si trattò di un episodio rilevante: i brigatisti avevano deciso di passare definitivamente all'azione. D'altro canto, quella primavera non ebbe un attimo di pace: pochi giorni dopo morì Giangiacomo Feltrinelli, mentre il maggio fu segnato dall'omicidio del commissario Luigi Calabresi. Quali fattori determinarono un'escalation tanto drammatica? Per quali ragioni tanti gruppi della sinistra extra-parlamentare considerarono persuasiva l'ipotesi della violenza? Perché la tentazione del ricorso ad azioni terroristiche si rivelò tanto seduttiva? Questi sono gli interrogativi affrontati dal testo: la ricerca propone una riflessione attenta sulle motivazioni che spinsero tante e tanti a scegliere la lotta armata, e analizza le argomentazioni grazie alle quali tale scelta trovò unalegittimazione negli ambienti dell'estrema sinistra.

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Educare alla Separazione.
Storia dell'educazione nella Palestina britannica (1922-1948)

di Marcella Simoni

Abstract - Educating to separation: history of the educational policies in British Palestine (1922-1948)

This article looks at the British mandate in Palestine (1922-1948) as the last period in which the country was united and it discusses the growth of the national and political antagonism between the Jewish Zionist community (Yishuv) and the Arab-Palestinian one through the lenses of the mandatory policies towards both. In particular, in the second part, it focuses on the role played by education in this national competition, from elementary school to higher education. This article integrates primary sources from a vast array of UK and European archives with a vast bibliographical research which discusses the historiographical placement of the Mandate in the history of the Israeli-Palestinian conflict.

Parole chiave: educazione, separazione, *Nation-building*, scuola, università
Key words: *Education, Separation, Nation-building, School, University*

Il Mandato britannico in Palestina tra storia e storiografia

> *The twilight zone that lies between living memory and written history is one of the favourite breeding places of mythology*[1].

Il Mandato britannico sulla Palestina (1922-1948) è generalmente considerato come il momento storico e lo spazio politico-istituzionale in cui i due nazionalismi – ebraico ed arabo – hanno negoziato i modi della propria affermazione. In questo senso, esso è stato analizzato come il momento formativo del conflitto israelo-palestinese, il periodo in cui si è consolidato un processo di divisione sociale, economica e culturale che ha poi portato alla separazione etno-nazionale tra la comunità palestinese e la comunità ebraica in Palestina, l'*Yishuv*. Nonostante che si tratti di un periodo relativamente breve – venticinque anni – esso ha lasciato una traccia profonda non solo sulle dinamiche del conflitto israelo-palestinese[2], ma anche sulle modalità con cui ne è stata scritta la storia. Contrariamente ad altre fasi del conflitto – per esempio gli anni conclusivi del Mandato stesso, gli eventi collegati alla Guerra del 1948 o la Guerra dei Sei Giorni – la storiografia ha cominciato a decostruirne la storia solo molto recentemente. Fino alla metà degli anni Ottanta, una larga parte degli studi su questo periodo cercava ancora di rispondere alla domanda se la

[1] C. Vann Woodward cit. in B. Wasserstein, *The British in Palestine: Myths and Realities*, in «Middle Eastern Lectures», Number 1, 1995, The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 1995, p. 29.

[2] M. Simoni, *A dangerous legacy. Welfare in British Palestine*, in «Jewish History», 13 (2), 1999, pp. 81-109.

presenza britannica avesse contribuito all'effettiva realizzazione del «focolare nazionale ebraico», secondo l'interpretazione della storiografia e della narrativa palestinese, o se ne avesse piuttosto operato per impedirne la nascita, come la narrativa legata al sionismo aveva sostenuto per decenni[3]. Il fatto che l'amministrazione britannica stesse difendendo gli interessi geo-politici della Corona – rafforzare una continuità territoriale tra Egitto e Iraq, e mantenere un sistema di tipo coloniale sotto le mentite spoglie del sistema dei Mandati – cominciò a comparire non prima di questo decennio all'interno di una storiografia che continuava tuttavia a concentrarsi prevalentemente sugli aspetti istituzionali, economici e politici dell'esperienza mandataria[4].

Non è quindi un caso che questo tipo di storiografia abbia contribuito ad una visione delle origini del conflitto che ne sottolineava le dinamiche nazionalistiche e la dimensione della separazione tra gruppi nazionali, e che essi siano stati generalmente collocati all'interno di un contesto considerato come coloniale o semicoloniale. Questa impostazione traeva legittimità anche da quelli che erano stati forse i primi studi in assoluto sull'esperienza mandataria: in primo luogo il dettagliato rapporto della Commissione Peel – la commissione di inchiesta inviata da Londra in Palestina per indagare sulle ragioni delle rivolte del 1936, che finì per raccomandare la partizione del paese; in secondo luogo, i due volumi della Commissione UNSCOP (*United Nations Special Committee on Palestine*) – inviata in Palestina dalle Nazioni Unite nel 1947 – che ugualmente identificò nella partizione l'unica soluzione possibile alla situazione palestinese. La partizione della Palestina venne infatti votata in sede ONU il 29 novembre 1947 con la risoluzione n. 181, con 33 voti a favore, 13 contro e 10 astenuti[5].

Questa cornice interpretativa ha resistito anche alla revisione storiografica portata avanti dai cosiddetti «nuovi storici» israeliani – Simha Flapan, Benny Morris, Avi Shlaim ed altri – nel corso degli anni Ottanta. La maggior parte dei loro lavori si è infatti concentrata sulla demolizione di quei miti di cui si era nutrita la storiografia israeliana fino ad allora e che erano il frutto dei drammatici eventi del periodo 1947-49, il momento in cui si era verificato il passaggio dalla Palestina britannica allo Stato di Israele, attraverso le varie fasi

---

[3] Y. Bauer, *From Diplomacy to Resistance: A History of Jewish Palestine 1939-1945*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1973; N. B. Bethnall, *The Palestine Triangle. The Struggle Between the British the Jews and the Arabs 1935-48*, Futura Publications, London 1980; N. Caplan, *Futile Diplomacy*, 2 vols., Frank Cass, 1983 and 1986; M. J. Cohen, *Palestine, Retreat from the Mandate. The Making of British Policy, 1936-45*, Elek, London 1978; I. Friedman, *The Question of Palestine, 1914-1918*, Schoken Books, New York 1973; R. Khalidi, *British Policy Towards Syria and Palestine 1906-1914*, Ithaca Press, London 1980; E. Kedourie, *The Chatham House and Other Middle-Eastern Studies*, University Press of New England, London 1970; Id., *In the Anglo-Arab Labyrinth: The MacMahon-Hussein Correspondence and Its Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

[4] A cominciare dagli studi di D. Horowitz e M. Lissak, *Origins of the Israeli Polity. Palestine under the Mandate*, University of Chicago Press, Chicago-London 1978; Y. Miller, *Government and Society in Rural Palestine, 1920-1948*, University of Texas Press, Austin 1985. V. anche il classico B. Wasserstein, *The British in Palestine. The Mandatory Government and the Arab-Jewish Conflict 1917-1929*, Blackwell, Oxford 1991; Id., *Herbert Samuel. A Political Life*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Anche B. J. Smith, *The Roots of Separatism in Palestine. British Economic Policy, 1920-1929*, Tauris, London 1993 e S. Huneidi, *A Broken Trust. Herbert Samuel, Zionism and the Palestinians*, Tauris Academic Publishers, London 1997.

[5] Cmd. 5479, *Report of the Palestine Royal Commission, Presented by the Secretary of State for the Colonies in Parliament by Command of His Majesty*, HMSO, London 1937; United Nations General Assembly, Special Committee on Palestine, *Report on Palestine: Report to the General Assembly by the United Nations Special Committee on Palestine*, Somerset Books, New York 1947. Le mappe della partizione Peel e della partizione secondo la risoluzione 181 sono disponibili a http://www.passia.org/palestine_facts/MAPS/ accesso del 28 ottobre 2008.

della Guerra del 1948, la fondazione dello Stato e la *Nakba*[6]. E nonostante negli anni Ottanta sia comparsa anche la cosiddetta «sociologia critica» israeliana, essa si è concentrata prevalentemente sul periodo immediatamente precedente al Mandato o su quello successivo[7]. Solo dalla metà degli anni Novanta, con l'affermazione – sia nel mondo anglosassone che in Israele – del post-sionismo come nuova cornice interpretativa[8], alcuni storici hanno nuovamente rivolto la propria attenzione al periodo del Mandato, affrontandone la storia da una prospettiva sociale, e volgendosi a temi considerati fino ad allora subalterni, la storia dell'educazione, la storia della medicina e della sanità, la storia degli operai, la storia delle donne, fino alla storia dell'interazione di arabi ed ebrei[9]. Parimenti, si è cominciato a considerare il contesto politico-istituzionale mandatario non semplicemente come una situazione di colonialismo o di semi-colonialismo. Alla fine degli anni Novanta si guardava ormai alla Palestina mandataria come ad un caso di «duplice colonialismo» (*dual colonialism*), una situazione in cui il paese era una colonia sia del movimento sionista che della Corona britannica; secondo questo paradigma interpretativo, e senza che agissero di concerto, il movimento sionista avrebbe portato avanti un discorso coloniale nella pratica dell'insediamento e negli aspetti concreti della colonizzazione, mentre la Corona britannica avrebbe fornito la cornice politica, legale ed amministrativa per la sua realizzazione[10].

Si affermava quindi un tipo di interpretazione più sfumata, in cui il nazionalismo – che pure rimaneva centrale in quanto oggetto di studio – veniva presentato in maniera più complessa e meno dipendente dai soli fattori istituzionali. La categoria di orientalismo non era più solo legata agli atteggiamenti personali e politici di una classe di amministratori britannici, ma se ne ritrovava più di una traccia anche nelle scelte personali e politiche degli esponenti del movimento sionista in due direzioni: verso la popolazione araba palestinese residente, e verso quegli ebrei che non erano di provenienza o discendenza europea, tra cui gli ebrei residenti (il cosiddetto «Vecchio *Yishuv*»), e gli ebrei immigrati dai paesi arabi. Non si vedeva la formazione delle identità nazionali ebraica e palestinese come il necessario risultato di un processo di separazione; al contrario, alla fine degli anni Novanta si era

---

[6] Solo per citare i principali, S. Flapan, *Birth of Israel. Myth and Realities*, Pantheon Books, New York 1987; B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem (1947-1949)*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1987; A. Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine*, Columbia University Press, New York 1988.

[7] Y. Peri, *The radical scientists and Israeli militarism*, in «Israel Studies», 1 (1996), n. 2, pp. 230-266; v. anche G. Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict. 1882-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; U. Ram, *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity*, State University of New York Press, Albany 1995.

[8] L. J. Silberstein (ed.), *New Perspectives on Israeli History. The Early Years of the State*, New York University Press, New York and London 1991; Id., *The Post-Zionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routledge, New York London 1999.

[9] R. Elboim-Dror, *British Educational policies in Palestine*, in «Middle Eastern Studies», 36 (2), April 2000, pp. 28-47; I. M. Okkenhaug, *«The Quality of Heroic Living, of High Endavour and Adventure». Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888-1948*, Brill, Leiden 2002; S. M. Sufian, *Healing the Land and the Nation. Malaria and the Zionist Project in Palestine 1920-1947*, Chicago University Press, Chicago 2007; S. Shvarts, *The Workers' Health Fund in Eretz Israel. Kupat Holim, 1911-1937*, The University of Rochester Press, Rochester NY 2002; M. Simoni, *«Health know no racial lines». Health Policies in British Palestine 1930-1939*, Unpublished Ph.D. thesis, University of London, 2004; Z. Lockman, *Comrades and Enemies. Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, University of California Press, Berkeley-London 1996.

[10] R. Shamir, *The Colonies of Law. Colonialism, Zionism, and Law in Early Mandate Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 21.

affermata l'idea che non si potessero studiare i percorsi nazionali di ebrei/sionisti e palestinesi in modo separato, in quanto l'identità degli uni si era formata e rafforzata attraverso il rapporto con gli altri.

Si faceva quindi strada una visione diversa e complementare del Mandato britannico come periodo di incubazione del conflitto, l'idea che la dominazione britannica avesse rappresentato l'ultimo momento unitario della storia del paese, gli ultimi tre decenni in cui le comunità religiose-nazionali presenti in Palestina avevano continuato a convivere – seppur in maniera progressivamente più problematica – all'interno di una unica cornice istituzionale. Questo tipo di lettura rifletteva una visione romantica di quel periodo, spesso ricordata in autobiografie, memorie o trasposizioni letterarie come una lontana età dell'oro svanita già immediatamente dopo il 1948[11]. Una visione simile, anche se meno idilliaca, era anche quella presentata nelle numerose memorie lasciate da un'intera classe di funzionari britannici, che – ancora durante il Mandato, o (prevalentemente) nel decennio successivo alla sua conclusione – avevano cercato di dare un senso a quell'esperienza attraverso la pubblicazione dei propri diari e della propria corrispondenza, presentandosi come i veri protagonisti dell'intera vicenda[12], un fenomeno su cui la stessa storiografia si è interrogata alla fine degli anni Novanta[13]. D'altro canto, questa visione unitaria della Palestina recuperava quello che era stato l'ideale della Società delle Nazioni (SdN), secondo cui la Gran Bretagna avrebbe dovuto sviluppare in Palestina un ampio contesto politico e identitario nazionale all'interno del quale nessuna comunità avrebbe potuto delegittimare l'altra[14]. E anche se questo modello appariva già anacronistico nella seconda metà degli anni Venti – quando, con le rivolte del 1929, cominciò a manifestarsi sia la forza del movimento nazionale palestinese, sia l'entità del processo di erosione territoriale e sociale messo in atto dalle reti del movimento sionista – l'idea centrale era quella di un territorio e di un contesto politico-istituzionale unico e fluido, in cui le identità potevano essere ancora multiple ed all'interno del quale si intrecciavano percorsi personali e politici parzialmente svincolati da

---

[11] Vedi per esempio K. Sakakini, *Such I am, O world!* Keter Publishing House, Jerusalem 1958 (arabo); A. Oz, *Una storia di amore e di tenebra*, Feltrinelli, Milano 2002; H. Ashrawi, *This Side of Peace. A Personal Account*, Simon & Schuster, New York 1995; E. W. Said, *Sempre nel posto sbagliato*, Feltrinelli, Milano 2000. Vedi anche il film documentario di M. Khleifi e E. Sivan, *Route 181*, Momento!, Sourat Films, Sindibad con la partecipazione del Centre National de la Cinématographie, 2004 che, pur non concentrandosi sul Mandato, prende le mosse dalla linea di partizione della risoluzione n. 181 per invocare una soluzione binazionale.

[12] R. Storrs, *The Memoirs of Sir Ronald Storrs*, G. P. Putnam's Sons, New York 1937; Id., *Orientations*, Nicholson & Watson, London 1943; E. Samuel, *Handbook of the Jewish Communal Villages in Palestine*, Zionist Organization Youth Dept., Jerusalem 1945; Id., *British Traditions in the Administration of Israel*, Mitchell, London 1957; Id., *Britain's Legacy to Israel*, Leeds University Press, Leeds 1962; Id., *A Lifetime in Jerusalem: The Memoirs of the Second Viscount Samuel*, Vallentine, Mitchell, London 1970; A. S. Kirkbride, *A Crackle of Thorns, Experiences in the Middle East*, J. Murray, London 1956; N. and H. Bentwich, *Mandate Memoirs*, Hogarth Press, London 1965; H. Foot, *A Start in Freedom*, Harper & Row, New York [1964]; Id., *The Future of Jerusalem: A Review of Proposals for the Future of the City*, Research Directorate, National Defense University, Washington DC 1980; E. C. Hodgkin (ed.), *Thomas Hodgkin. Letters from Palestine 1932-36*, Quartet, London 1986; E. Keith-Roach, *Pasha of Jerusalem. Memoirs of a District Commissioner Under the British Mandate*, Edited by Paul Eedle, Radcliffe Press, London 1994; D. Quickfall, *Shadows over Scopus. Reflections of an ex Palestine Policeman*, Cromwell, Manchester 1999; G. Glynn, (ed.), *Tidings from Zion. Helen Bentwich's Letters from Jerusalem 1919-1931*, I. B. Tauris Publishers, London-New York 2000.

[13] A. J. Sherman, *Mandate Days. British Lives in Palestine. 1918-1948*, Thames and Hudson, New York 1998.

[14] M. Kolinsky, *Law, Order, and Riots in Mandatory Palestine, 1928-35*, Macmillan in association with King's College London, Basingstoke 1993.

appartenenze etnico-nazionali[15].

Non poteva essere altrimenti, considerando per esempio le dinamiche interne al gruppo ebraico/sionista: da un punto di vista numerico gli ebrei erano cresciuti da 83.000 nel 1922 a 370.000 nel 1936[16]; agli ebrei che erano immigrati per la maggior parte dall'Europa orientale si venne ad aggiungere un vasto contingente dalla Germania dopo il 1933[17]; la componente ashkenazita si trovava inoltre a doversi confrontare con gli ebrei che erano immigrati dai paesi arabi, e dallo Yemen in particolare, così come con la popolazione ebraica residente. A queste differenti origini e provenienze si aggiungevano le divergenze ideologiche e politiche tra la leadership del movimento sionista – che manteneva una impronta nazionale e socialista[18] – e chi si rifaceva ad una diversa tradizione politica, per esempio i sionisti revisionisti[19]. E, per quanto minoritario, già esisteva l'*Agudat Israel*, un movimento/partito religioso a cui nel 1947 David Ben Gurion avrebbe ceduto la gestione degli affari religiosi del futuro paese in cambio del sostegno alla proposta di partizione della commissione UNSCOP[20]. Queste dinamiche apparivano interne ad un movimento sionista che operava sul territorio e tra la popolazione in Palestina; esse erano in realtà anche collegate al difficile, ma continuo, rapporto tra la Diaspora – come origine di identità religiosa collettiva e come fonte di potenziali immigranti e di contributi economici – e la *homeland*, la terra percepita come patria da costruire e, allo stesso tempo, sentita come la realizzazione materiale di quell'identità in una cornice nazionale e statuale.

Se l'*Yishuv* costituiva quindi un contesto socio-politico in continua trasformazione, una collettività guidata da una volontà politica che tentava di trasformarsi in senso nazionale, anche la comunità arabo palestinese si presentava – in alcune sue componenti – come fluida e dinamica, effettivamente lontana da quell'immagine di staticità che, partendo dalla centralità della famiglia estesa e del clan (la *hamula*), una parte della storiografia le ha attribuito. Già a partire dalla metà del XVIII secolo nell'entroterra si era sviluppata una vivace borghesia commerciale; all'inizio del Novecento le città costiere (Haifa e Jaffa) avevano visto fiorire commerci ed il consolidarsi di reti mercantili[21]. Al dominio di uno degli esponenti di una delle maggiori famiglie del notabilato palestinese – Hajj Amin Al Hussein – eletto a capo del *Supreme Moslem Council* (1922) e nominato Gran Mufti di Gerusalemme – si opposero per tutto il periodo mandatario altre famiglie di notabili – i Nashashibi ed

---

[15] T. Segev, *One Palestine. Complete*, Henry Holt and Company, New York 2000.

[16] Vedi Israel State Archives, Jerusalem, Israel (d'ora in poi ISA), P 65 317/181, Government of Palestine Office of Statistics, *General Monthly Bulletin of Current Statistics of Palestine*, Jerusalem 1936.

[17] Per una suddivisione degli ebrei immigrati per paese di origine, data di immigrazione e numero, v. S. N. Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants. A Comparative Study based mainly in the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*, Routledge, Kegan & Paul Ltd., London 1954.

[18] Z. Sternhell, *The Founding Myths of Israel*, Princeton University Press, Princeton NJ 1998.

[19] Sul sionismo revisionista v. il classico J. B Schechtman and J. Benari, *History of the Revisionist Movement*, Hadar, Tel Aviv 1970; v. anche J. Heller, *The Stern Gang: Ideology, Politics and Terror, 1940-1949*, Frank Cass, London-Portland OR 1995; C. Shindler, *Israel, Likud and the Zionist Dream. Power Politics and Ideology from Begin to Netanyahu*, Tauris, London-New York 1995.

[20] I. S. Troen and N. Lucas (eds.), *Israel, The First Decade of Independence*, State University of New York Press, Albany 1995.

[21] B. Doumani, *Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900,* University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 1995; R. Kark, *Jaffa. A City in Evolution 1799-1917*, Yad Itzhak Ben-Zvi Press, Jerusalem 1990.

i Khalidi per esempio – sfidando quella che consideravano una leadership conservatrice e soprattutto inefficace a contrastare i cambiamenti introdotti *de iure* dall'amministrazione britannica e, *de facto*, dal movimento sionista[22]. Se anche la politica palestinese rimaneva ancora nell'ambito delle rivalità familiari – ed era quindi dipendente dalle sue dinamiche gerarchiche, verticali e spesso clientelari – alla metà degli anni Trenta venne fondato l'*Istiqlal*, partito nazionalista, unico tra i sei sorti tra il 1931 ed il 1935 che non utilizzava reti familiari come strumento di mobilitazione e aggregazione. La presenza di enti e di scuole missionarie aveva inoltre portato alla formazione di un'élite urbana, composta non solamente da arabi palestinesi cristiani, educata all'occidentale, che vedeva – almeno nella teoria – l'affermazione nazionale araba-palestinese come non necessariamente esclusiva di una parallela affermazione nazionale ebraico/sionista. Infine, dall'interno di questa società emersero (anche se per breve tempo) una serie di associazioni, organizzazioni e centri che gettarono le basi di una società civile che non riuscì tuttavia a liberarsi dal peso delle dinamiche familiari[23]. Mentre il movimento sionista si presentava tuttavia compatto, nonostante le molteplici fratture che pur continuavano a dividerlo, all'interno della comunità palestinese continuò a prevalere la divisione ed il fazionalismo[24].

Come si può vedere già da queste prime note introduttive tra la storia e la storiografia, il Mandato britannico sulla Palestina ha rappresentato in realtà un periodo molto complesso, difficilmente riassumibile nelle prospettive – separatista e unitaria, pro-palestinese o pro-sionista – accennate sopra. Così come per altre fasi successive di questo conflitto, anche il periodo del Mandato aspetta quindi di essere decostruito ulteriormente; per esempio attraverso uno studio delle politiche dell'amministrazione britannica nei confronti delle migrazioni ebraiche[25]; o con un'analisi del drammatico intreccio dei percorsi dei profughi di entrambe le parti – da un lato gli ebrei che fuggivano dall'Europa e dai paesi arabi – prima *e* dopo la Seconda guerra mondiale – e, dall'altro, i palestinesi che fuggivano dopo il 1948, processi che hanno reso questo paese un tragico crocevia di dislocazioni[26]; attraverso un tentativo di far uscire il conflitto israelo-palestinese da quella unicità che gli è stata attribuita, per esempio studiandolo in chiave comparativa. Non a caso, la proposta di partizione

---

[22] Sulla politica palestinese durante il mandato e sulla storia personale e politica di Amin Al Husseini v. J. B. Schechtman, *The Mufti and the Fuehrer. The Rise and Fall of Haj Amin el-Husseini*, Thomas Yoseloff Publisher, New York-London 1965; B. N. Al-Hout, *The Palestinian political elite during the Mandate period*, in «Journal of Palestine Studies», 9 (1), Autumn 1979, pp. 85-111; J. Nevo, *Al-Hajj Amin and the British in World War II*, in «Middle Eastern Studies», 20 (1), January 1984, pp. 3-16; P. Mattar, *The Mufti of Jerusalem: Al-Haj Amin Al-Husayni and the Palestinian National Movement*, Columbia University Press, New York 1988; Z. Elpeleg, *The Grand Mufti. Haj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, Frank Cass, London 1993.

[23] M. Simoni, *La costruzione di due nazioni: famiglia e società civile in Palestina. (1900-1948)*, in «Passato e Presente», 20 (57), 2002, pp. 125-146; v. anche Ead., *Israel and Palestine through Family Civil Society and State. An Overview* in P. Ginsborg-J. Nautz (eds.), *The Golden Chain. Family, Civil Society and State*, Berghahn Books, Oxford-New York, pp. 307-335, in stampa.

[24] I. Khalaf, *Politics in Palestine Arab Factionalism and Social Disintegration, 1939-1948*, University of New York Press, Albany State 1991.

[25] Sulle politiche di immigrazione dell'amministrazione britannica v. M. Mossek, *Palestine Immigration Policy under Sir Herbert Samuel, British, Zionist and Arab Attitudes*, Frank Cass, London 1978; P. Giordano, *Il principio di capacità economica di assorbimento. I Britannici e l'immigrazione ebraica in Palestina (1925-1937)*, tesi di dottorato, X ciclo, Università di Firenze, 1999.

[26] Vedi M. Simoni, *Tra famiglia, patriarcato e nazionalismo. Percorsi di rifugiate palestinese e donne ebree dai paesi arabi (1948-1958)*, in «Genesis», 3 (2), 2004, pp. 89-113. Le mappe della migrazione (prevalentemente forzata) palestinese sono consultabili a http://www.passia.org/palestine_facts/MAPS/ accesso del 15 settembre 2012.

della Palestina del 1947 è stata messa a confronto con un'altra drammatica partizione dello stesso anno, quella tra India e Pakistan[27], attraverso un'analisi della proposta bi-nazionale come soluzione al conflitto tra i due gruppi di popolazione, una posizione chiaramente minoritaria sia all'interno del gruppo sionista che di quello arabo-palestinese, e che pure è rimasta costantemente presente fino ai giorni nostri[28]. Se tuttavia il Mandato ha rappresentato il periodo in cui si è esaurita la convivenza tra gruppi etno-nazionali diversi per dare spazio ad una nuova fase storica in cui ha cominciato a predominare l'idea di uno Stato quanto più possibile omogeneo, rimangono da indagare in maggiore dettaglio alcuni dei settori attraverso cui si è materializzata questa trasformazione. In questo saggio vorrei concentrarmi su un caso studio: il funzionamento dell'educazione e la presenza di un'università come risorsa sociale, politica e soprattutto nazionale all'interno di un processo di *nation-* e *state-building*. Per quanto possa apparire un tema apparentemente vicino alla storia subalterna inaugurata dal post-sionismo, esso tocca in realtà la storia delle istituzioni, la questione del rapporto tra movimento sionista e amministrazione britannica, ma anche la storia delle generazioni più giovani, gli ultimi testimoni dell'epoca della convivenza, ed allo stesso tempo, i primi fautori dell'aspirazione all'omogenità etno-nazionale.

L'educazione in Palestina

> *One thing that impresses me every time that I go to the Holy Land is its immense need of Englishmen [...] its immense need of English schools*[29].

Non è questa la sede per tracciare l'evoluzione del complesso sistema scolastico che si sviluppò in Palestina durante il Mandato britannico. I paragrafi che seguono sono quindi da intendersi come una presentazione generale dei tre rami in cui questo era suddiviso: le scuole che afferivano al movimento sionista[30], le scuole (pubbliche) dell'amministrazione britannica, e le scuole (private) delle numerose missioni che operavano in Palestina.

Per quanto non esistesse nel paese una legge sull'istruzione obbligatoria[31], il panorama scolastico si presentava assai vario ed allo stesso tempo ben definito. Sulla base delle *Local Council Ordinance* (1921), del *Religious Communities Order in Council* (1922) e della *Re-*

---

[27] J. D. Greenberg, *Generations of Memory: Remembering Partition in India/Pakistan and Israel/Palestine*, in «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», 25 (1), 2005, pp. 89-110

[28] S. Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Brill, Leiden- Boston-Köln 2002; per una parte della corrispondenza tra esponenti del *Brit Shalom*, amministratori britannici ed esponenti del gruppo missionario anglicano v. Rhodes House, Oxford (d'ora in poi RH), MSS Brit. Emp. S. 284, Box 17, file 4; Box 20, file 12; v. anche Central Zionist Archives, Jerusalem (d'ora in poi CZA), A 187/12. Sul binazionalismo all'interno del movimento pacifista israeliano v. M. Bar-On, *In Pursuit of Peace. A History of the Israeli Peace Movement*, United States Institute of Peace Press, Washington DC 1996.

[29] Middle East Center Archives, St. Antony's College Oxford, (d'ora in poi MEC), Jerusalem & the East Mission Collection (d'ora in poi J&EM) box LXI, f. 1. [s.d., s.a.].

[30] Nella sua testimonianza di fronte alla Commissione Peel, il direttore del dipartimento dell'Educazione Humphrey Bowman definisce «pubbliche» le scuole afferenti al movimento sionista. Vedi Colonial Office, Colonial n. 134, *Palestine Royal Commission, Minutes of Evidence Heard at Public Sessions*, London, 1937, p. 46.

[31] ISA E/61/35 Lettera di Jerome Farrell al Chief Secretary, 7 ottobre 1935.

ligious Communities Organisation Ordinance and Regulations (1926)[32] – che garantivano l'autonomia amministrativa a quelle comunità nazionali/religiose che avessero organizzato un sistema di tassazione per mantenerla – il movimento sionista gestiva attraverso un Comitato nazionale (*Va'ad Leumi*) un sistema scolastico pressoché completo, che era suddiviso al suo interno per orientamento ideologico, appartenenza partitica e grado di religiosità. Le scuole Mizrahi (religiose) univano ad un'intensa educazione religiosa un curriculum di istruzione definito «moderno». Si trattava di un sistema che copriva l'intero arco scolastico, dalle scuole elementari fino a due istituti superiori per la formazione di insegnanti, uno maschile ed uno femminile. Vi erano poi le scuole dell'*Histadrut* (la Federazione generale del lavoro ebraico), che ugualmente offrivano un curriculum scolastico completo, a cui si aggiungevano le scuole agricole della *Palestine Jewish Colonization Association*[33]. Per quanto si trattasse di istituzioni scolastiche laiche in senso classico, il *Colonial Office* tendeva a considerare le scuole del movimento sionista come confessionali in senso lato, sia per il fervore nazionale che per l'omogeneità ideologica dell'insegnamento che vi veniva impartito. E nonostante l'amministrazione britannica auspicasse «l'introduzione degli ideali educativi e di una condotta britannici nelle scuole sioniste»[34], nel 1937 non poté che riconoscere che questo sistema educativo era riuscito a provvedere alla quasi totalità dei bambini ebrei[35]. In parallelo, l'amministrazione britannica manteneva un sistema scolastico pubblico per la comunità arabo-palestinese, che aveva scelto di non avvalersi dell'autonomia amministrativa che le tre ordinanze menzionate sopra consentivano, e che quindi dipendeva dalle scuole governative[36]. Si trattava di un sistema di istruzione che risentiva delle onnipresenti difficoltà finanziarie britanniche, e che non era completo, né da un punto di vista della copertura geografica, né dell'organicità dell'offerta didattica. Nel 1930, 204 su 253 scuole rurali risultavano avere un solo insegnante; 32 scuole constavano di una sola classe per bambini di età diverse, con il risultato che solo il 2 per cento dei bambini dei villaggi era in grado di completare il ciclo di studi elementare[37]. Nel 1936 il numero delle scuole era salito a 313 in 293 villaggi su un totale di 780. Considerando anche la popolazione urbana, nel 1936 solo il 57 per cento dei bambini che erano stati iscritti ad una scuola governativa, erano stati poi ammessi. Per l'educazione secondaria e media superiore, il dipartimento dell'Educazione dell'amministrazione britannica aveva a disposizione undici scuole, nessuna delle quali completa, con l'eccezione del «Government Arab College», dove nel 1936 studiavano circa cento ragazzi[38].

L'educazione media superiore e professionale era quindi generalmente affidata al settore privato, rappresentato in questo caso dagli enti missionari che aspiravano a replicare

---

32 Rispettivamente in The National Archives (d'ora in poi TNA), Colonial Office (d'ora in poi CO), 733/131/5; PRO, CO, 733/136/4; PRO, CO, 733/136/5. Per una discussione estesa dell'importanza di queste leggi v. M. Simoni, *A Healthy Nation. Zionist Health Policies in British Palestine*, Cafoscarina, Venezia 2010, pp. 58-65.

33 TNA CO 733/141/8, *Hebrew Education. Government Assistance*, 1927.

34 TNA CO, 733/141/8, 1927.

35 TNA CO, 733/329/13, 1937.

36 TNA CO 733/131/5. Annual Report, 1926. Submission to P.[ermanent] M.[andates] C.[ommission]

37 TNA CO 733/208/8, 1931.

38 Colonial Office, Colonial n. 134, pp. 47-48.

in Palestina «gli standard di una public school britannica»[39]. Questi beneficiavano anche di una serie di esenzioni fiscali che permettevano loro di avere maggiori risorse a disposizione. Visto il numero di associazioni ed ordini religiosi e missionari presenti nel paese, questo terzo sistema scolastico raggruppava scuole che seguivano ciascuno i programmi del proprio paese di origine – Gran Bretagna, Francia, Germania, Italia – con qualche adattamento alla realtà palestinese[40]. Gli enti missionari a cui l'amministrazione britannica si affidò per l'educazione secondaria e media superiore furono l'anglicana *The Jerusalem and the East Mission* (J&EM) e, in maniera minore, la missione presbiteriana scozzese. La prima manteneva una serie di scuole (la «Bishop Gobat School», la «St. George's School» e la «Jerusalem Girls' College») a Gerusalemme, (la «St. Luke's English School») a Haifa e (la «English Girls' School») a Giaffa; la seconda aveva una rete di piccole scuole principalmente nel nord del paese, a Haifa, a Tiberiade e a Safad.

Considerato nel suo complesso, il sistema scolastico palestinese non solo rispecchiava il «divario politico e culturale tra le due sezioni della popolazione locale»[41], ma contribuiva anche ad aprire degli ulteriori spazi di diseguaglianza tra gli abitanti in base alla comunità di appartenenza – e quindi in base al gruppo etno-nazionale a cui facevano riferimento –. Nel 1935 i musulmani rappresentavano il 63,02 per cento della popolazione, i cristiani il 7,91 e gli ebrei il 27,15; il numero degli ebrei che frequentavano la scuola nello stesso anno era tuttavia superiore in termini relativi (51.359 allievi ebrei nelle scuole del sistema sionista, 36.005 alunni arabi nelle scuole del governo e 31.382 – prevalentemente arabi – nel settore privato delle istituzioni religiose – musulmane e cristiane –, per un totale di 118.746 studenti su una popolazione complessiva di 1.308.112)[42]. E anche se – nelle parole di S. J. Hogben, il terzo in grado al dipartimento dell'Educazione – «la qualità dell'educazione per la popolazione araba era miglia avanti qualsiasi altro sistema educativo nel mondo arabo»[43], in realtà «solo circa il 34% dei bambini arabi in età scolare andava a scuola, contro una percentuale superiore al 90% dei bambini ebrei»[44].

Questi dati quantitativi potrebbero venire ulteriormente suddivisi per età degli studenti e per tipologia di scuola – così come anche i programmi scolastici ed i contenuti dell'insegnamento meriterebbero un'analisi più approfondita[45]. Essi ci forniscono tuttavia già una

---

[39] International Missionary Council Archives, Ginevra (d'ora in poi IMCA), box 25.56.06 *Scheme for missionary co-operation in education in Palestine*. 27 febbraio 1927.

[40] All'inizio del periodo mandatario, si potevano contare più di trenta società missionarie attive in Palestina provenienti da Gran Bretagna (Inghilterra e Scozia), Stati Uniti e Germania. Alla fine del 1917 almeno dieci associazioni missionarie britanniche erano attive in Siria e in Palestina tra cui la *London Society for Promoting Christianity among the Jews* (1823), la *Jerusalem & the East Mission* (1841), la *Presbyterian Church of Ireland* (1843), la *Church Missionary Society* (1851), la *British Syrian Mission* (1860), l'*Edinburgh Medical Missionary Society* (1861), *The Church of Scotland* (1864), la *Friends Foreign Mission Association* (1869), la *United Free Church of Scotland* (1884), la *Presbyterian Church of England* (1895). Nel 1924 si contavano ventitre missioni protestanti operanti in Palestina a cui si devono aggiungere le missioni cattoliche (francesi ed italiane) e quelle greco-ortodosse. Nel 1924 operavano in Palestina 232 missionari in 47 stazioni sparse in 22 insediamenti urbani e rurali nella zona da Safed a Beersheva.

[41] Colonial Office, Colonial n. 134, pp. 47-48.

[42] Colonial Office, Colonial n. 133, *Palestine Royal Commission. Memorandum Prepared by the Government of Palestine to the Palestine Royal Commission*, HMSO, London, 1937, p. 117.

[43] RH, MSS Brit. Emp. S. 389, S. J. Hogben, ff. 59-65.

[44] RH, MSS Brit. Emp. S. 406, S. J. Hogben, Box II, File 14, f. 62.

[45] M. Simoni, *Intrecci traumatici. Storia, memoria e identità nazionali nelle scuole israeliane e palestinesi*, in «Passato e Presente», 25 (71), 2007, pp. 47-101.

prima indicazione della disparità del sistema scolastico inteso come risorsa. Quanto più numerosi – e quanto più diversificati – le scuole e i metodi di insegnamento all'interno della società ebraica/sionista, tanto più completi e complessi gli approcci teorici e pratici verso la realizzazione della cosiddetta *medinah ba-derech*, (lo Stato in cammino, secondo un'espressione degli anni Trenta), tanto maggiore la capacità e la possibilità di negoziarne l'avanzamento da un punto di vista legale, pratico e politico. Quante meno scuole disponibili per la popolazione palestinese, quanto meno diffuse sul territorio (per esempio nei villaggi), quanto meno aperte all'istruzione femminile e quanto più dipendenti dalla gestione e dall'influenza culturale britannica (mandataria o missionaria), tanto minori erano le possibilità che la popolazione palestinese potesse reggere la competizione nazionale che si stava svolgendo nella Palestina di quegli anni.

Proprio nel corso degli anni Trenta gli ufficiali distrettuali britannici avevano ricevuto costanti richieste da parte delle comunità dei villaggi palestinesi perché venissero aperte nuove scuole[46]. Nel 1934 *l'Arab Independence Party*, uno dei sei partiti palestinesi sorti in quel decennio, aveva rivolto una petizione alla Commissione permanente dei mandati della SdN perché l'amministrazione britannica fornisse quei servizi educativi che avrebbero permesso una più ampia frequentazione scolastica a tutti i bambini palestinesi[47]. Nel 1942 Jerome Farrell – direttore del dipartimento dell'Educazione succeduto a Humphrey Bowman – spiegava al segretario di Stato britannico perché il sistema scolastico pubblico non era stato in grado di rispondere in maniera costruttiva, portando come esempio i casi delle città di Nablus e Jenin[48]. Nel 1947 il successore di Farrell – Bernard De Bunsen – avrebbe fatto lo stesso, portando ad esempio il caso della drammatica situazione scolastica di Gaza[49].

Contro la possibilità di ampliare il sistema di istruzione pubblico operavano una serie di fattori: in primo luogo la scarsità di risorse; nelle parole di Henry Stewart Perowne, funzionario del dipartimento dell'Educazione dell'amministrazione britannica: «il dramma dell'intera amministrazione è che non possiamo spendere un penny, neanche per una macchina da scrivere, senza chiedere il permesso al segretario di Stato»[50]. Di conseguenza, l'amministrazione britannica aveva scelto di privilegiare l'istruzione elementare su quella secondaria, un sistema per cui la generazione dei bambini/e palestinesi educati/e durante il Mandato non riceveva generalmente più di quattro anni di istruzione[51], ritenuti in ogni caso insufficienti a mantenere l'alfabetizzazione[52]. Il dipartimento dell'Educazione era inoltre particolarmente attento a che non vi fosse una duplicazione dei servizi. A questi primi elementi – che sono generalmente riconducibili alla situazione economica del paese – se ne aggiungevano almeno altri due: in primo luogo la difficoltà di attrarre la popolazione femminile (prevalentemente dei villaggi) nelle scuole; e, in secondo luogo, un senso di superiorità culturale, che spingeva gli amministratori britannici a ritenere sostanzialmente

[46] ISA M 126 E/59/37, 9 settembre 1937 e petizione firmata da 110 persone della Città di Gaza.

[47] TNA CO 733/257/3, 1934.

[48] ISA M 126 E/59/37, 3 luglio 1942.

[49] ISA M 126 E/59/37, Lettera dal direttore del dipartimento dell'Educazione Bernard De Bunsen al Segretario di Stato, 4 aprile 1947.

[50] Middle East Centre, Sant'Antony's College, Oxford (d'ora in poi MEC), Perowne, b. 2, f. G, 1931.

[51] ISA M 127 E/5/41, 12 Dicembre 1941.

[52] RH, MSS Brit. Emp. 389, S. J. Hogben, ff. 59-65.

ingiustificato un investimento continuo e sostenuto nell'educazione secondaria e superiore per una popolazione che sembrava «più portata allo studio di materie pratiche», secondo una delle opinioni più neutre del vasto repertorio orientalistico dei giudizi sulla popolazione palestinese a cui gli ufficiali britannici attingevano[53]. Questo stesso atteggiamento orientalista era inoltre condiviso e sostenuto dai missionari anglicani, un gruppo particolarmente influente presso l'amministrazione, per la prossimità culturale, sociale e politica con la classe governativa e per la cooperazione in campo medico o educativo tra gli esponenti dei due gruppi. Per quanto vi fosse un confine istituzionale preciso che li separava, i contatti tra i funzionari dell'amministrazione e i missionari erano frequenti. Il già menzionato Stewart Perowne, per esempio, era figlio di un vescovo anglicano e divenne un impiegato nel dipartimento dell'Educazione a partire dal 1927. Nel 1932, J. C. Strathearn, priore dell'Ordine dei cavalieri di San Giovanni, un ordine specializzato nella cura delle malattie oftalmiche, aveva proposto uno schema educativo per le bambine e per le ragazze dei villaggi che venne successivamente adottato dal governo. Lo schema, da condursi sotto la supervisione di «una donna inglese di buone capacità», si articolava come segue:

> Si devono scegliere delle ragazze di quindici-sedici anni (quando sono in età da matrimonio), una da ciascuno dei villaggi più piccoli e due o più da quelli più grandi. Bisogna portarle a Gerusalemme e ospitarle in un edificio adatto nella Città Vecchia. Le ragazze continueranno a vestirsi con i propri indumenti, dormiranno su materassi per terra e gestiranno il locale (lavando, pulendo, cucinando, cucendo, eccetera). Continueranno a vivere la propria vita così come sono abituate, ma in tutto si dovrà insegnare loro a non fare determinate cose che vengono invece fatte nei loro villaggi. [...] Non si dovrà neanche tentare di insegnare loro a leggere a scrivere. Dopo cinque mesi le ragazze torneranno nei loro villaggi e svolgeranno i compiti che verranno loro assegnati[54].

Questo tipo di approccio da un lato dimostrava un senso di superiorità di tipo coloniale nei confronti dei nativi; dall'altro tuttavia, esso rivelava anche le condizioni drammatiche in cui versava una parte della popolazione palestinese che, prima di poter ricevere un'istruzione scolastica, necessitava di un'educazione che potesse costituirne la base.

Se l'amministrazione britannica cooperava con l'Ordine di San Giovanni in campo medico e/o educativo, furono i contatti personali e professionali con la *Church Missionary Society* (CMS) negli anni Venti, e con la *Jerusalem and the East Mission* (J&EM) nel decennio successivo che resero il sistema scolastico missionario (privato) una sorta di proseguimento del sistema scolastico governativo (pubblico). Una delle idee alla base dell'educazione missionaria in Palestina era «guidare e controllare la grande trasformazione che sta avendo luogo nel paese»[55], unificare la popolazione in nome di valori umanistici ed universali (britannici), ponendosi al di sopra delle parti nella contesa nazionale tra ebrei/sionisti e arabi palestinesi. A seguito della promessa di indipendenza fatta dagli inglesi agli arabi nel 1916, molte famiglie di Gerusalemme avevano per esempio iscritto i loro figli all'anglicana

---

[53] ISA M 126 E/59/37, 4 aprile 1947.
[54] RH, MSS. Brit. Emp. S 284, b. 15, f. 1, J. C. Strathearn, *Memorandum on the problem of Blindness in Palestine*, 30 Novembre 1932.
[55] TNA CO 733/155/6, 1928.

«St. George's School», più per il suo carattere squisitamente britannico che non per i suoi ideali missionari[56]. I missionari erano convinti di poter insegnare alla popolazione araba che cosa fossero la cultura, la politica, l'idealismo, le buone maniere. Tra la presunzione e l'ingenuità, consideravano le proprie chiese, scuole ed ospedali come i centri da cui si irradiava la prosperità e la stabilità del paese, un'immensa risorsa culturale e politica. Reclamando un ruolo di primo piano nello sviluppo della Palestina, rivendicavano il progetto politico per cui i loro alunni erano ormai diventati «la spina dorsale del paese»[57]. Nel nuovo contesto mandatario, un'educazione missionaria (occidentale) garantiva alla famiglia un accresciuto prestigio, e quindi una maggiore credibilità politica presso l'amministrazione, offriva la possibilità di un'assunzione all'interno della nuova burocrazia inglese una volta finiti gli studi, poteva anche aprire le porte della «American University of Beirut», della «American University of Cairo», o delle università di Oxford e Cambridge[58]. Nelle parole di Miss Dorothy Morgan, insegnante alla English High School di Haifa:

> Da dove avrebbero potuto altrimenti prendere i loro leader? [...] Penso che cercassimo di educarli ad essere dei buoni cittadini. E da quando sono andata [in Palestina], ho pensato che avrebbero poi avuto delle responsabilità nella società. [...] Probabilmente non sentivo la stessa responsabilità nei confronti dei miei allievi ebrei, perché avevano già avuto varie esperienze, voglio dire, vivevano in un altro mondo[59].

Il numero di ebrei che frequentava questo tipo di scuole era comunque ridotto; nella maggior parte dei casi si trattava dei figli della borghesia ebraico-tedesca immigrata in Palestina dopo il 1933. In pubblico, i missionari dichiaravano di voler contribuire a formare una nuova leadership per il paese; la maggior parte di loro pensava in realtà ad una classe dirigente palestinese. Si trattava di scuole d'élite, rivolte prevalentemente alle famiglie del notabilato e della borghesia palestinese musulmana e cristiana, un fattore che contribuiva ad allargare ulteriormente la forbice all'interno della popolazione palestinese, tra la popolazione rurale e la popolazione urbana, tra i ceti meno abbienti e quelli con maggiori possibilità economiche. Esse spinsero tuttavia una buona parte degli allievi verso il nazionalismo. Per quanto questo sistema educativo imponesse l'inglese come lingua di insegnamento e Shakespeare e Dickens come nuovi profeti, le scuole missionarie costringevano anche i bambini in un insieme di regole che richiama l'immagine di un'educazione vittoriana estremamente rigida. Così sembra ricordarla Nada Rizk, studentessa della «English High School» (Haifa), palestinese cristiana, la cui intera famiglia materna aveva frequentato la stessa scuola. Il suo sembra essere stato un percorso di ribellione che dalla letteratura inglese portò alla consapevolezza della propria appartenenza nazionale: «Dovevi leggere le

---

[56] MEC, Thames Television Series (d'ora in poi TT), b. 2, f. 3, Intervista con Emile Al Ghori.

[57] MEC, J&EM, b. 37, f. 1, 10 marzo 1933.

[58] Tema che ho affrontato altrove con riferimento particolare agli studi medici; v. M. Simoni, *Sanità e competizione nazionale: la Palestina durante il Mandato Britannico (1922-1948)*, in «Medicina & Storia», VI (12), 2006, pp. 27-50. Vedi su questo tema anche A. J. Stockwell, *Examinations and Empire: the Cambridge certificate and the colonies* in J. A. Mangan (ed.), *Making Imperial Mentalities, Socialisation and British Imperialism*, Manchester University Press, Manchester and New York 1990, pp. 203-220.

[59] Intervista dell'A. con Miss Dorothy Morgan, Wontage (Oxford), 17 dicembre 1997.

novelle di Dickens in due settimane. Divoravamo i classici. [...] Alcuni di noi, me inclusa, si sono poi ribellati a questo sistema, perché non ci ha insegnato la storia e la geografia del nostro paese. Niente di niente»[60]. Si trattava di una reazione comune a molti degli studenti. Fu quindi in queste istituzioni missionarie che un largo numero di palestinesi elaborò i contenuti di un nazionalismo di stampo occidentale. Dalla «St. George's School» uscì per esempio la maggior parte degli organizzatori e dei partecipanti alle rivolte arabe del 1920-21. Il «Daily Telegraph» riportava che durante le rivolte del 1936 erano stati gli studenti arabi palestinesi delle scuole missionarie a lanciare sassi al passaggio di macchine inglesi e che «dietro le recenti rivolte troviamo proprio l'arabo istruito»[61]. Resta un fatto incontestabile che dalle scuole missionarie emerse l'élite intellettuale e professionale palestinese della prima metà del XX secolo. Uno degli esempi migliori rimane Kalil Sakakini, noto educatore palestinese, subito seguito da quelli di Nachla Zureik, Hussein Fahri el Khaldi, Jamil el Khaldi, Samach el Khaldi, Abd-el Kader al Husseini, Rajai al Husseini, Habib al-Khuri, Izz ad-Din al Shawa, Rafiq al Tamimi, Musa el Alami, solo per citare i principali[62].

La grande contraddizione del progetto missionario risiedeva tuttavia nel credere che la formazione di una classe di educatori e funzionari governativi equivalesse alla formazione di una classe dirigente palestinese, ed ebbe almeno due conseguenze sul lungo periodo: accentuò il distacco di questo gruppo urbano, istruito e educato all'occidentale, dalla stragrande maggioranza della popolazione rurale, e causò la crescita di una seconda generazione molto più radicale che, con la sua opposizione al sionismo ed al Mandato, tentava di ribellarsi ad una cultura occidentale che si stava affermando in tutti i settori della società. L'accurata e dettagliata ricostruzione del sistema scolastico/educativo che operava nella Palestina mandataria fu non a caso alla base della decisione della già citata Commissione

---

[60] Intervista dell'A. con Miss Nada Rizk, Londra, 16 dicembre 1997.

[61] MEC, E. M. Bickersteth, Box 1, E. Main, *Palestine Problem of the Backward Arab. Education's Failure to Inspire Social Reforms*, in «Daily Telegraph», 26 gennaio, 1937.

[62] Kalil Sakakini (1878-1955), greco ortodosso, studiò all'anglicana «Bishop Gobat School», a Oxford e nel 1908 passò in America. Sakakini fu il primo a denunciare nel 1933 il meccanismo che spingeva le famiglie palestinesi a mandare i propri figli alle scuole missionarie per riuscire poi ad ottenere posizioni di influenza all'interno dell'amministrazione mandataria; Nachla Zureik (1861-1921), protestante, nato a Beirut, arrivò a Gerusalemme nel 1889 sotto la protezione delle missioni anglicane. Zureik era conosciuto come «il maestro» e a Gerusalemme educò un'intera generazione di studenti; Hussein Fahri el Khaldi (1894-1962), musulmano, aveva studiato alla Bishop Gobat School e poi alle università di Istanbul e Beirut. Esercitò la professione medica durante l'ultimo periodo dell'Impero ottomano e sotto l'amministrazione britannica. Eletto sindaco di Gerusalemme nel 1934, fondò il *Reform Party* e fu membro del *Supreme Moslem Council*; Jamil el Khaldi (1876-1952), musulmano, medico, studiò alla Bishop Gobat School e all'università di Istanbul; Samach el Khaldi (1896-1951), musulmano, studiò medicina al St. George College, a Istanbul e all'AUB. Divenne ispettore distrettuale per l'educazione dell'amministrazione britannica; Abd-el-Kader al Husseini (1907-1948), musulmano, studiò all'AUB e andò successivamente a lavorare per il *Department of Lands*. Durante le rivolte del 1936 guidò ed armò una unità di guerriglia irregolare che operava nelle zone collinari della Giudea. Durante il 1947-48 era a capo del più alto organismo militare palestinese, il *Supreme Palestine Committee* e fu ucciso in battaglia nel 1948; Rajai al Husseini (1902-), musulmano, fu uno studente di Sakakini e Zureik. Si laureò all'AUB per poi proseguire alla Columbia University. Divenne un ufficiale dell'amministrazione britannica (1937-1945) e successivamente fu a capo dell'Ufficio arabo a Gerusalemme e Londra; Habib al Khuri (1879-1968), cattolico, fu uno studente di Zureik. Durante il Mandato lavorava nel *Department of Education* e fu in seguito ispettore delle scuole straniere in Palestina; Izz ad-Din al Shawa (1902-1969), musulmano, studiò all'AUB e a Cambridge. Nel 1930 divenne il direttore della sezione araba della *Khadouri Agricultural School* e, successivamente sottoufficiale distrettuale a Haifa e Jenin; Rafiq al Tamimi (1889-1956), musulmano, studiò alla Sorbona ed andò successivamente ad insegnare e a dirigere le principali scuole di Gerusalemme e Giaffa. Dal 1946 diresse a Gerusalemme l'ufficio del *Supreme Palestine Committee*. Musa el-Alami (1897-1984) musulmano, fu uno degli studenti di Sakakini e studiò giurisprudenza a Cambridge dopo la Prima guerra mondiale. Fu uno dei principali esponenti del processo di modernizzazione sociale e culturale della popolazione rurale in Palestina. L'elenco dei palestinesi di diversi orientamenti religiosi che seguirono questo percorso sarebbe infinito.

Peel (1937) di raccomandare la partizione del paese[63]. Non fu tuttavia solo l'analisi del sistema e del suo funzionamento a spingere la commissione verso questa decisione; fu piuttosto la consapevolezza che la separazione scolastica su base etno-nazionale avrebbe inevitabilmente contribuito all'ampliarsi della forbice socio-economica tra i due gruppi di popolazione, così come anche all'inasprirsi del conflitto. Alla descrizione del sistema scolastico la commissione Peel affiancò infatti un'analisi di tipo socio-economico che rivelò come a quella base di separazione nazionale si fosse saldato un divario economico che ne amplificava la portata. Educazione e status socio-economico non solo si complementavano a vicenda, ma rendevano esponenziale la forbice tra accesso alle risorse e possibilità di realizzazione della propria aspirazione nazionale. Questa situazione era ulteriormente aggravata dalla presenza di una università funzionante sul fronte ebraico/sionista e dalla mancanza di una istituzione di studi superiori per i palestinesi. Ancora nel 1944 Rafiq Tamimi, allora a capo del Comitato educativo locale, scriveva all'alto commissario per la Palestina, lamentando la situazione dell'educazione per i palestinesi, citando il rapporto della Commissione Peel a sostegno della sua petizione:

> La differenza tra l'organizzazione del sistema educativo tra gli ebrei e tra gli arabi è ancora più evidente quando si consideri l'istruzione superiore. Gli ebrei hanno un'università con standard relativamente alti, e gli arabi non hanno niente di simile, così che le classi arabe acculturate non possono completare i loro studi superiori senza ricorrere ad università al di fuori del paese[64].

L'educazione superiore

> *A magnificent group of Jewish scholars gathered from all parts of the world, situated [...] in grand isolation on the top of Mount Scopus [...]. Perhaps also an institute of Christian research might find in Jerusalem its rightful home as a meeting place for scholars of the East and the West*[65].

A Gerusalemme si combatté la battaglia per l'educazione universitaria. Non si trattò di uno scontro tra l'*Yishuv* e la società o la leadership palestinese; già nel 1913 il movimento sionista aveva acquistato la terra su cui si sarebbe sviluppata negli anni successivi l'Università ebraica di Gerusalemme (UEG). Questa istituzione seguì da allora un percorso relativamente autonomo dalle dinamiche conflittuali che stavano rendendo sempre più difficile la convivenza tra arabi ed ebrei nel paese, almeno fino al 13 aprile 1948, quando un convoglio di ospedalieri e professori universitari che si dirigeva al campus dell'università venne attaccato dagli arabi, con un bilancio di 35 morti e 20 feriti tra i passeggeri[66], come

[63] Cmd. 5479, *Report of the Palestine Royal Commission*, cit., pp. 333-344.
[64] ISA M 125 E/61/35 Petizione indirizzata all'alto commissario, firmata da Maitre Rafiq Tamimi, a capo del Comitato educativo locale, 23 dicembre 1944.
[65] MEC, E. M. Bickersteth, Box 1, *A city divided against itself*, 2 agosto 1937.
[66] V. «Palestine Post», 14 aprile 1948.

risposta agli eventi drammatici di Deir Yassin del 9 aprile. La presenza e il rapido sviluppo della UEG avevano reso evidente l'importanza di un centro di ricerca e di studi superiori nell'ambito di un percorso di costruzione nazionale, non solo per arricchirne i contenuti da un punto di vista culturale, ma anche per coordinare e disseminare i risultati ottenuti dalla ricerca, per esempio in campo scientifico, medico, tecnico-ingegneristico e via dicendo. La mancanza di un sistema universitario per la popolazione palestinese ha ugualmente rispecchiato la storia di quel percorso nazionale e – in parte – il suo non essersi concluso positivamente prima del 1948. La fuga, la *Nakba* e il depopolamento dei villaggi della Palestina non possono essere chiaramente imputati in maniera diretta alla mancanza di un'istituzione universitaria. Le modalità con cui era strutturato il sistema educativo, la formazione di una classe dirigente nelle scuole missionarie, l'accentuarsi della diversità con la popolazione rurale, la scelta di questa stessa élite di proseguire i propri studi all'estero, costituiscono invece dei punti fermi che collegano la questione dell'educazione con il risultato del 1948. Questi elementi ci rivelano ancora una volta come mancasse da parte palestinese un coordinamento interno tra le varie componenti della società.

La pianificazione di una università britannica/palestinese a Gerusalemme non fu tuttavia il risultato di pressioni palestinesi, quanto piuttosto l'esito di una lunga corrispondenza tra l'amministrazione britannica a Londra ed *in loco* e gli enti missionari anglicani. Essa verteva sul significato politico di istituire una università britannica/palestinese nel paese, soprattutto alla luce del fatto che Gerusalemme già offriva un'istituzione di studi superiori (la UEG appunto) e due *colleges* per la formazione di insegnanti (prevalentemente) palestinesi (Il «Men Teachers Training College» ed il «Women Teachers Training College»). Ed è proprio la storia della UEG da un lato, e della progettata, discussa e mai realizzata università britannica/palestinese dall'altro, che contribuisce a decostruire l'idea che la Gran Bretagna fosse in Palestina per aiutare la causa nazionale dell'uno o dell'altro gruppo. Quando si confrontava con organizzazioni, associazioni, enti che gestivano in autonomia le proprie finanze rimanendo nell'ambito della legge, l'amministrazione britannica adottava una politica di tolleranza. Questo era stato, per esempio, il caso del sistema di educazione del movimento sionista, che – nonostante le insistenti richieste di contributi finanziari rivolte all'amministrazione che si susseguirono per tutti gli anni Trenta[67] – si era sviluppato all'ombra del sistema di istruzione pubblico senza rumore. Al contrario, quando l'amministrazione veniva coinvolta da un punto di vista organizzativo, culturale ed economico – come per esempio nel caso delle scuole governative – essa anteponeva a qualsiasi altra considerazione un calcolo delle spese e una valutazione dei rischi e benefici che esulavano completamente dalla promozione o dalla difesa degli interessi sionisti o palestinesi. Erano piuttosto i termini con cui sarebbe cambiata la posizione della Gran Bretagna nella stessa Palestina – e nel più ampio contesto regionale – a determinare se la potenza mandataria avrebbe intrapreso o meno un progetto. Il prestigio britannico (locale ed internazionale) era infatti uno dei criteri che guidava l'amministrazione nella scelta dei settori in cui investire; fattore che dimostra come l'articolo 22 del Patto della SdN, incorporato nel testo dell'Accordo di Mandato – affidare a nazioni progredite la tutela dei popoli non ancora in

[67] TNA CO, 733/224/11, 1932; TNA CO, 733/234/11, 1934; TNA CO, 733/274/3, 1935.

grado di reggersi da sé nelle difficili condizioni del mondo moderno – restasse come un paravento legittimato in sede internazionale per poter esercitare scampoli di colonialismo ancora dopo la Prima guerra mondiale. Tenendo presente l'idea dell'educazione universitaria come risorsa nella partita nazionale tra i gruppi di popolazione nella Palestina del Mandato, i successivi due paragrafi prenderanno quindi brevemente in esame le storie dell'Università ebraica di Gerusalemme, della progettata università britannico/palestinese, il *Jerusalem Institute of Higher Studies*.

a) L'Università Ebraica di Gerusalemme (UEG): si può guardare alla fondazione ed all'organizzazione della UEG come ad un percorso graduale che ha rispecchiato l'andamento del processo di costruzione nazionale del movimento sionista e la sua dipendenza dal contributo intellettuale, pratico ed economico della diaspora. Ciascuna delle anime del movimento sionista inoltre attribuiva alla UEG un significato diverso, ma esse furono in grado di trovare una convergenza su questo progetto, valorizzandone l'aspetto nazionale. Ancora all'inizio del secolo, nelle intenzioni di Chaim Weizmann e di altri dirigenti del movimento sionista, la UEG avrebbe dovuto rappresentare un'istituzione di studi superiore per quegli ebrei a cui questa fosse stata negata nei loro paesi di origine. Per Ahad Ha'Am – uno dei principali ispiratori e teorici del sionismo – il progetto di un centro di istruzione superiore rispondeva invece a quella che egli aveva segnalato come esigenza primaria, la fondazione di un centro culturale e spirituale ebraico in Palestina, che avrebbe dovuto precedere la costituzione di un centro politico[68]. Per Vladimir Jabotinsky, storico ispiratore e fondatore della destra sionista, un'università ebraica avrebbe dovuto rappresentare un'istituzione di istruzione popolare, un polo di attrazione per le masse ebraiche. Inizialmente, avrebbe dovuto essere costituita da tre facoltà – medicina, filosofia e economia e commercio – e, soprattutto, avrebbe dovuto offrire corsi di laurea per studenti *undergraduate*. L'esigenza di una università ebraica a Gerusalemme come centro propulsivo per gli studi ebraici veniva sentita anche da importanti esponenti dell'ebraismo statunitense, tra cui il rabbino riformato e attivista politico Judah Leon Magnes. E fu proprio da Magnes che partì l'iniziativa in termini pratici. Nel 1912, durante la sua seconda visita in Palestina, Magnes convinse il filantropo americano Nathan Straus – che si trovava nel paese per fondare una serie di cliniche e centri di ricerca medica contro la malaria ed il tracoma – ad acquistare della terra appena fuori i confini municipali della città dove istituire un primo nucleo della futura università. Gli altri finanziatori furono il barone Edmund de Rothschild ed il russo Boris Goldberg, che acquistò il sito su cui sorge oggi il campus di Monte Scopus. Nel 1918 vennero poste le fondamenta materiali dell'università. Nel 1923 venne deciso che sarebbe stata un'istituzione inizialmente dedita alla ricerca piuttosto che non all'insegnamento e che sarebbe stata suddivisa in tre centri: studi ebraici, chimica e micro-biologia. Da qui sarebbe partita la rinascita spirituale/culturale dell'ebraismo, lo sviluppo delle risorse del paese e la ricerca medica[69]. Nel 1925 venne costituito il *Board of Governors* ed il primo

[68] Su Ahad Ha'Am, all'anagrafe Asher Ginsberg, v. L. Simon, *Ahad Ha'Am, Asher Ginzberg. A Biography*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1960; E. Trevisan Semi, *Verità da Eretz Israel*, Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1977; S. J. Zipperstein, *Elusive Prophet, Ahad Ha'Am and the Origins of Zionism*, University of California Press, Berkeley 1993; I. Kipen, *Ahad Ha-am. The Zionism of the Future*, Mandelbaum Trust, University of Sidney, 1997.

[69] N. Bentwich, *The Hebrew University of Jerusalem 1918-60*, Weidenfeld and Nicholson, London 1961, pp. 14-21.

Academic Council, composto tra gli altri da Sigmund Freud e Martin Buber e diretto da Albert Einstein (che lasciò dopo qualche anno l'incarico a seguito di profonde divergenze sull'organizzazione della struttura)[70]. Nel 1930 alla UEG venne riconosciuto dalle autorità mandatarie uno status legale che dava un valore effettivo ai diplomi di laurea[71] e nel 1931 l'università produsse i suoi primi laureati, per la maggior parte nuovi insegnanti per le scuole del sistema scolastico del movimento sionista.

Per quanto – a causa delle difficoltà finanziarie e delle continue dispute che dividevano il comitato preposto a governarla – la UEG rimanesse «la Cenerentola della famiglia sionista»[72], si cominciava a delineare non solo l'importanza dell'istituzione in quanto tale, ma anche il suo potenziale come risorsa in grado di disseminare conoscenze e formazione in funzione nazionale. Questo era valido nel caso degli insegnanti, ma anche dell'ospedale universitario (*Hebrew University-Hadassah Hospital*) progettato nel 1933-34 per «servire non solo Gerusalemme, ma l'intera Palestina»[73]. La UEG offriva in questo senso la possibilità di coordinare ricerca e pratica medica, ed allo stesso tempo provvedere alla formazione dei nuovi insegnanti, medici, ingegneri e via dicendo, così da mantenere un sistema che fosse in grado di perpetuarsi e rinnovarsi nel tempo. In mancanza di fondi per finanziare una cattedra di lingua e letteratura francese, la UEG si era rivolta direttamente al governo di Parigi; se il «British Council» non aveva dato fondi per finanziare una cattedra di lingua e letteratura inglese alla UEG, questi erano stati trovati privatamente[74]. Secondo Judah Magnes, che ne era nel frattempo divenuto il rettore, avere un'istituzione universitaria alla base del processo di formazione nazionale avrebbe inoltre permesso di «attrarre dall'estero personalità accademiche in settori specialistici»[75].

Dopo il 1933, non vi fu tuttavia necessità di procedere ad una campagna di assunzioni. Nel discorso di inaugurazione dell'anno accademico 1933-34 Magnes aveva già lanciato l'allarme per la «recente espulsione dei professori e degli studiosi ebrei dalla Germania»[76]. L'allarme di Magnes era stato quindi ripreso dalla stampa, e il 19 agosto 1933 il *Daily News Bulletin* titolava:

> Ai professori e studiosi espulsi dalla Germania verranno offerte opportunità all'Università Ebraica di Gerusalemme. Si intraprenderanno passi per ampliare l'università; un nuovo programma di sviluppo è stato concordato tra gli istituti ed i dipartimenti esistenti per inaugurare nuovi dipartimenti[77].

---

[70] Una parte della corrispondenza sugli accesi dibattiti che portarono alle dimissioni di Einstein dal primo *Academic Council* è consultabile in CZA 12/89 IIa, [s.d.]; CZA 12/98 I A *Interview with Professor Fraenkel*, 4 Dicembre 1933 [con Sir Philip Hartog]. V. anche E. J. Rolnik, *Freud in the Yishuv: Psychoanalysis and its vicessitudes in Pre-state Israel (Including some Hitherto unpublished letters by Sigmund Freud and Albert Einstein)*, in «Science in Context» 23 (4), 2010, pp. 473-506.

[71] Una parte della corrispondenza su questo tema è consultabile in CZA L12/122, 1930.

[72] N. Bentwich, *The Hebrew University of Jerusalem*, cit., p. 32.

[73] Hadassah Medical Organization Archives, New York, (d'ora in poi HDS), b. 33, f. 9 *Hadassah-University Hospital-Application for Government Grant*, 22 novembre 1934.

[74] TNA CO, 733/338/7, 1937.

[75] CZA 12/98 I.

[76] ISA, M 125 E/83/31 J. L. Magnes, *Address at the opening of the Academic Year 1933/34*, Hebrew University, 5 novembre 1933.

[77] TNA , CO 733/235/3, Ritaglio dal «Daily News Bulletin», n. 190, 19 agosto 1933.

Profondamente diversa dalle ondate di immigrazione ebraica che l'avevano preceduta – per livello di istruzione, mezzi, classe sociale, orientamento ideologico e, non ultimo, per i *push factors* che l'avevano indirizzata verso la Palestina – la cosiddetta ondata di immigrazione tedesca da un lato favorì la crescita e lo sviluppo del settore chimico-industriale[78], della medicina, degli studi ebraici e della musicologia; dall'altro tuttavia, i problemi economici legati all'assorbimento di molti tra questi immigrati nell'unica istituzione universitaria del paese inasprirono le controversie e le divisioni che già esistevano all'interno del comitato centrale della UEG stessa, fino a provocare le dimissioni dello stesso Magnes nel 1935.

Nata come una serie di istituti di ricerca, nell'arco di un decennio l'UEG era riuscita a trasformarsi in un centro propulsivo che alimentava la crescita del «focolare nazionale ebraico». Nel 1935 la UEG contava ormai un corpo docente di circa cento insegnanti e il numero degli studenti aveva superato i cinquecento. L'università si divideva allora in due facoltà, Scienze naturali e matematiche e Materie umanistiche[79]; nel 1935 venne fondata la casa editrice dell'università (oggi la Magnes Press) e, nello stesso periodo, stava prendendo una forma definitiva la Scuola per l'educazione, un centro specializzato da cui sarebbero usciti i nuovi insegnanti per l'articolato sistema scolastico del movimento sionista. Dopo il 1939, quando, con la *White Paper* di quell'anno, le quote dell'immigrazione ebraica in Palestina vennero drasticamente ridimensionate ad un massimo di 75.000 persone in cinque anni, la UEG giocò un ruolo di primaria importanza nella richiesta dei certificati di immigrazione per gli ebrei che cercavano di fuggire dall'Europa. Dopo il 1941 furono inoltre molti gli studenti della UEG che si arruolarono nell'esercito britannico.

Per quanto la UEG fosse quindi diventata uno dei poli della costruzione nazionale del movimento sionista, essa non era in teoria preclusa alla popolazione palestinese; nella pratica tuttavia, la lingua di insegnamento rimaneva l'ebraico e appariva per lo meno improbabile che – nel clima di crescente nazionalismo che caratterizzava la Palestina negli anni Trenta – i palestinesi scegliessero di proseguire i propri studi nel centro pulsante del nazionalismo ebraico. Molti di loro si diressero quindi verso la «American University of Beirut» (AUB) o la «American University of Cairo» (AUC), istituzioni che ancora negli anni Trenta facevano trasparire la loro iniziale impronta missionaria[80], ma che soprattutto applicavano una didattica di tipo statunitense ben poco apprezzata da chi dirigeva il dipartimento dell'Educazione in Palestina. Secondo la visione di Humphrey Bowman, l'istruzione americana poteva forse essere «efficace nell'educare superficialmente i grandi numeri, ma era del tutto inadeguata ad un popolo arretrato e non illuminato che si imbarca alla ricerca del sapere senza il minimo desiderio di studiare per apprendere, ma solo per ottenere una

---

[78] U. Deichmann, *The expulsion of Jewish biochemists from Academia in Nazi Germany*, in «Perspectives on Science», 7 (1), 1996, pp. 1-86.

[79] Colonial Office, Colonial n. 134, p. 47.

[80] Questo rimane particolarmente vero per l'AUB, fondata nel 1866 dal missionario americano Daniel Bliss con fondi di provenienza inglese, con il nome di «Syrian Protestant College». La fondazione dell'AUB rappresentò il primo strumento con cui i missionari americani si allontanarono dal predicare la modernità in chiave evangelica per reinventarsi come «un'impresa sempre più laica». La lingua dell'insegnamento era l'inglese che «aiuta a conquistare e a trasformare più delle battaglie e dei trattati». Vedi U. Makdisi, *Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, Secularism and Evangelical modernity*, in «American Historical Review», 102 (3), June 1997, pp. 680-713, pp. 708-709.

qualifica ai fini di una buona posizione lavorativa» [81].

b) L'AUB, l'AUC e il *Jerusalem Institute of Higher Studies*[82]: un largo numero di studenti palestinesi che si erano diplomati nelle scuole missionarie proseguì gli studi superiori a Beirut, al Cairo, a Istanbul, in università inglesi o americane. Alcuni di loro non rientrarono in Palestina[83]; altri incontrarono innumerevoli difficoltà nell'ottenere al ritorno un riconoscimento da parte dell'amministrazione britannica dei titoli acquisiti all'estero; e chi riusciva ad immettersi nel mercato del lavoro, spesso veniva assunto in posizioni subordinate. Questo fu per esempio il caso di Haider Abdel Shafi, membro dell'OLP e capo della delegazione palestinese alla conferenza di Madrid (1991); rientrato in Palestina nel 1943 dopo aver conseguito una laurea in medicina alla AUB, Abdel Shafi venne infatti assunto come aiuto-medico nell'ospedale governativo di Giaffa[84]. Trovando scarse possibilità di impiego, un certo numero di laureati palestinesi intraprendeva la carriera politica, locale o nazionale.

Anche per questi motivi, già a partire dalla seconda metà degli anni Venti, l'amministrazione cominciò a pensare alla fondazione di una università britannica/palestinese che potesse mettere sullo stesso piano laureati arabi ed ebrei in Palestina. Munire la popolazione palestinese di un'istituzione di studi superiori era tuttavia solo uno degli scopi di questa prevista università, e rimaneva del tutto secondario; le ragioni per una sua eventuale fondazione derivavano da considerazioni di ordine completamente diverso. Essa avrebbe permesso di accrescere il prestigio britannico in Medio Oriente, o almeno di controbilanciare la crescente influenza statunitense nella regione. Il *Colonial Office* considerava infatti grave la mancanza di un polo di studi superiori nel Medio Oriente britannico (Palestina, Trans-Giordania, Cipro, Sudan e Iraq) che avrebbe invece consentito di esercitare una certa influenza politica sulle «menti degli uomini di quei paesi»[85]. In secondo luogo, una università britannica/palestinese avrebbe rappresentato un contraltare alla UEG, il cui rapido sviluppo era guardato sia dall'amministrazione britannica che dagli enti missionari con ammirazione, ma anche una certa preoccupazione e ostilità; il progettato *Jerusalem Institute of Higher Studies* avrebbe da un lato integrato l'offerta formativa della UEG, specialmente nel primo periodo della sua esistenza, quando essa era prevalentemente organizzata attorno ad una serie di centri di ricerca; dall'altro esso avrebbe potuto costituire una alternativa all'AUB, che offriva corsi prevalentemente in materie tecniche. In terzo luogo, visto l'interesse dell'establishment missionario nella sua realizzazione, l'università britannica/palestinese avrebbe cementato un'alleanza politica che avrebbe portato numerosi benefici economici e consentito di realizzare il loro progetto politico – governare la trasformazione culturale e sociale del paese –. A queste considerazioni si deve aggiungere anche quell'orientalismo dei funzionari governativi e dei missionari che si tradusse in un preciso senso di superiorità culturale nei confronti di qualsiasi alternativa che non mantenesse un'impronta britannica,

---

[81] TNA CO 733/155/6, 1928.

[82] V. anche P. Ofer, *A scheme for the establishment of a British University in Jerusalem in the late 1920s*, in «Middle Eastern Studies», 22 (2), 1986, pp. 274-285.

[83] TNA CO, 733/340/3, 1937 e TNA CO 733/343/6, 1938.

[84] Intervista dell'A. con Haider Abdel Shafi, Gaza, 1 aprile 1998.

[85] TNA CO 733/155/6, 1928.

che si trattasse dell'educazione di tipo americano dell'AUB e dell'AUC, dell'atmosfera «francese» di Beirut, o dell'educazione «tedesca» della UEG[86].

Lord Plumer (alto commissario per la Palestina, 1925-1928) considerava la fondazione di un'istituzione universitaria britannica come un obbligo della potenza mandataria secondo l'accordo di Mandato. Nel 1928 il *Colonial Office* aveva riconosciuto «che esistevano delle valide ragioni a favore dell'istruzione superiore in Palestina», ma aveva anche aggiunto che non si trattava di un «problema molto urgente». Nel 1927, con una specifica ordinanza, il governo aveva infatti appena istituito le linee guida per regolamentare il complesso sistema scolastico del paese[87]. In questo senso, l'apertura «di una specie di University College a Gerusalemme solo perché qualche palestinese potrebbe venire influenzato negativamente a Beirut prima di avere la certezza che l'intero sistema educativo si regga in piedi sarebbe poco saggio»[88].

Esistevano tuttavia una serie di condizioni oggettive a favore dell'apertura di un'università britannica/palestinese, a cominciare dal numero degli studenti che l'avrebbero frequentata. Nello stesso 1928 i palestinesi iscritti in istituzioni universitarie straniere (prevalentemente a Beirut) erano circa duecento, a cui si poteva aggiungere un altro centinaio provenienti da zone limitrofe alla Palestina – Egitto, Sudan, Trans-Giordania e Cipro – e un piccolo numero che aveva completato il proprio percorso scolastico allo «Scots College» di Safed (la missione presbiteriana scozzese) e al «Jerusalem Girls College» di Gerusalemme (J&EM). Di fronte a questa effettiva domanda, e di fronte ai pressanti memorandum presentati dalla Chiesa anglicana per la creazione di un centro universitario sotto gli auspici della potenza mandataria, il *Colonial Office* mise in moto la propria macchina organizzativa[89]. Valutando le varie possibilità, il *Jerusalem Institute for Higher Studies* avrebbe potuto soddisfare la richiesta degli studenti locali e svolgere la funzione di coordinare le altre scuole di istruzione post-secondaria (governative e missionarie) presenti nel paese, per esempio i diversi *Teachers Training Colleges*; questa università avrebbe inoltre potuto costituire un centro culturale per il paese, soprattutto per materie di tipo storico e archeologico. L'idea alla base di questo progetto divenne quella di un'istituzione «elastica», capace di operare su piccoli budget, ma anche suscettibile di espansione. Culturalmente, essa avrebbe dovuto portare avanti quell'idea di una identità palestinese condivisa tra arabi e ebrei che rimaneva centrale nell'impostazione che la SdN aveva dato al Mandato. «In breve, l'ideale sociale e nazionale del Jerusalem Institute sarà il 'palestinianismo': e l'influenza estera non sarà un adattamento levantino della tradizione americana, ma il meglio che si potrà offrire della tradizione educativa britannica»[90].

Questa era una delle chiavi di lettura di Humphrey Bowman, anziano direttore del dipartimento dell'Educazione (1920-1936) – un funzionario per cui la Palestina era l'ultima tappa di un *cursus honorum* che lo aveva visto ispettore scolastico per il dipartimento

---

[86] Sugli schemi di borse di studio per studenti palestinesi con varie università inglesi, tra cui Oxford, Cambridge, il «King's College» di Londra e il «London College of Guildes» – oggi «Imperial College» – v. TNA CO, 733/188/6, 1930; TNA CO, 733/227/7, 1932; TNA CO, 733/241/7, 1933; TNA CO, 733/261/6, 1934; TNA CO, 733/306/9, 1936.
[87] TNA CO, 733/141/7, 1927.
[88] TNA CO, 733/155/6, 1928.
[89] MEC J&EM Box LXIV, f.2 [s.a, s.d.].
[90] TNA CO 733/155/6, 1928.

dell'Educazione britannico in Sudan (1911-1913), direttore degli Studenti egiziani in Inghilterra (1913-14), direttore del dipartimento dell'Educazione in Iraq (1918-20)[91]. Più che a favore dell'istituzione del *Jerusalem Institute of Higher Studies*, Bowman sembrava tuttavia contrario all'AUB. L'aria che si respirava a Beirut, «città francese dalla pretenziosa gaiezza», era considerata come un'influenza dannosa per i palestinesi; l'AUB rimaneva un'istituzione inadeguata a rispondere alla domanda di educazione superiore che proveniva dalla Palestina; infine, l'opposizione alla frequentazione palestinese dell'AUB derivava dal fatto che se «molti palestinesi assumeranno posizioni politiche di rilievo nelle città palestinesi e nel governo», non «dovrebbero essere sottoposti durante gli anni in cui sono più impressionabili ad un'influenza che è il contrario di quella britannica»[92].

A frenare gli entusiasmi dell'alto commissario Lord Plumer e gli studi preparatori del *Colonial Office* fu tuttavia un comitato appositamente istituito. Pur riconoscendo l'importanza di una università britannica/palestinese per il miglioramento sociale ed economico del paese, non ritenne giustificate le spese per la sua istituzione, soprattutto in considerazione della carenza di risorse governative da investire nel sistema scolastico pubblico[93]. A maggior ragione perché si sarebbe prevalentemente trattato di un'università fondata su insegnamenti di tipo umanistico; da un lato, questo avrebbe ridotto i costi del progettato istituto; dall'altro, essa si sarebbe trasformata con tutta probabilità in una culla per il crescente nazionalismo palestinese, di cui la Gran Bretagna non aveva certo bisogno nella Palestina del 1929, anno delle cosiddette Rivolte del Muro del pianto. Fu proprio questo fattore a far naufragare questo schema per il *Jerusalem Institute of Higher Studies*, la paura che avrebbe portato ad «una moltiplicazione degli effendi, dei giornalisti, degli avvocati e dei candidati per posizioni amministrative e governativa, dei quali ve ne è già più del necessario»[94].

La storia di questo progetto che non venne mai realizzato rimane tuttavia importante perché riassume alcuni aspetti della storia del Mandato stesso. La pianificazione del *Jerusalem Institute of Higher Studies* coinvolse il *Colonial Office*, il *Foreign Office*, il Tesoro, le personalità principali dell'amministrazione mandataria *in loco*, gli enti missionari e alcuni gruppi minoritari all'interno del movimento sionista; nessun palestinese figura tuttavia nella sua progettazione e/o eventuale realizzazione. In questo senso, esso contribuisce a gettare luce sul Mandato come un progetto politico gestito dall'alto a cui la leadership e la società palestinese presero parte solo come destinatario incidentale e certo non come protagonista, in contrapposizione con il caso del movimento sionista.

Conclusioni

Nel gennaio 1937, un articolo sul «Daily Telegraph» descriveva non solo il fallimento del sistema educativo governativo e missionario nel «restringere la distanza tra le due razze in Palestina»; l'articolo si soffermava soprattutto sugli effetti che il sistema governativo

---

[91] MEC, Bowman, Curriculum, 2 gennaio 1932.
[92] TNA CO 733/155/6, 1928.
[93] TNA CO, 733/168/12, 1929.
[94] TNA CO, 733/168/12, 1929.

aveva avuto sulla popolazione palestinese. In quanto troppo «utilitaristico» e «non abbastanza educativo», esso «non incoraggiava quel minimo di costruttività che gli allievi palestinesi invece possiedono», con l'inevitabile conseguenza di favorire il loro avvicinamento al nazionalismo, un fenomeno che proprio in negli stessi mesi aveva preso la forma di una lunga e sanguinosa rivolta armata. Riproponendo una serie di luoghi comuni derivati dal repertorio dell'orientalismo britannico – e che ripercorrevano in sostanza le parole dei vari rappresentanti dell'amministrazione mandataria – il giornale da un lato accusava la classe governativa di non aver insegnato alla popolazione palestinese a creare essa stessa le opportunità di avanzamento nazionale; dall'altro descriveva l'opera di costruzione nazionale del movimento sionista in termini decisamente enfatici, ma sostanzialmente positivi: «Sono assorbiti in un grande lavoro di costruzione che non ha paralleli nella storia. Il loro lavoro pionieristico è di una intensità spirituale che il mondo non ha visto dai tempi dei costruttori delle cattedrali europee. Tutto è così dinamico; c'è come un'energia nell'aria»[95].

Queste parole riecheggiano le parole di un altro giornalista, Albert Londres, il corrispondente del settimanale francese «L'Excelsior», che nel 1929 si imbarcò per la Palestina pubblicando l'anno successivo i suoi articoli sotto forma di libro. Anche Londres poneva l'accento sul clima di gaia costruttività e sul senso di liberazione che si respirava tra gli ebrei in Palestina[96]. Entrambi i giornalisti riportavano tuttavia solo una minima parte della storia, probabilmente quella che avrebbe maggiormente colpito l'immaginario dei lettori europei, da un lato l'arabo perennemente arretrato e dall'altro l'ebreo impegnato sul fronte della propria emancipazione. Il quadro era tuttavia ben più complesso.

Non era tanto la gioia della libertà a spingere l'*Yishuv* verso la costruzione delle infrastrutture del futuro Stato, così come non era il presunto stato di arretratezza dei palestinesi a impedire loro di imbarcarsi in un percorso parallelo. Entrambi i gruppi si percepivano come comunità minacciate, anche se in modo diverso. Per il gruppo ebraico, le rivolte palestinesi del 1929 con il loro carico di vittime, per esempio con il massacro di Hebron, avevano reso evidente la fragilità della costruzione realizzata fino ad allora, e quindi la necessità di accelerare il ritmo e l'intensità di quel percorso. Dopo il 1929 venne per esempio ampliata l'Agenzia ebraica – l'organo preposto a rappresentare gli interessi del movimento sionista presso l'amministrazione britannica – perché potesse includere, e quindi rappresentare, anche i diversi gruppi ebraici della diaspora. Negli anni Trenta – in parte anche per il consolidamento dei fascismi in Europa – la traiettoria nazionale venne pervasa da un senso di urgenza; non fu solo il sistema scolastico a beneficiarne, ma anche la sanità pubblica, l'insediamento territoriale, l'acquisto di terre e la fondazione dei primi nuclei di autodifesa, tutti settori che contribuirono a «far partire lo Stato perfettamente in orario» il 15 maggio 1948, secondo le parole di David Vital[97]. L' accelerazione del processo di *state-building* portò tuttavia anche ad una riduzione del pluralismo. Da un lato la leadership laburista ave-

---

[95] MEC, E. M. Bickersteth, Box 1, MAIN E., *Palestine Problem of the Backward Arab. Education's Failure to Inspire Social Reforms*, in «Daily Telegraph», 26 gennaio 1937.

[96] A. Londres, *Ho incontrato l'Ebreo Errante. 1929 da Londra a Gerusalemme*, ECIG, Genova 1997 (Le Juif Errant est arrivé, Paris, 1930).

[97] D. Vital, «From "State within a State" to State», in E. Karsh (ed.), *Israel: the First Hundred Years, Volume I. Israel's Transition from Community to State*, Frank Cass, London Portland OR 2000, pp. 32-42.

va trovato una società pronta e desiderosa di cooperare, in uno sforzo che faceva convergere verso uno stesso fine le spinte dall'alto e quelle dal basso. Dall'altro, essa aveva non solo ignorato l'esistenza (o le esigenze) della popolazione palestinese; essa aveva anche messo a tacere quei gruppi politici che presentavano una piattaforma nazionale diversa, come avvenne negli anni Venti nel caso di *Ahdut Avoda*, o nei primi anni Trenta con i pacifisti del *Brit Shalom*.

Fu quindi proprio negli anni Trenta, quando ormai il movimento sionista era dominato dalla leadership laburista, che l'amministrazione britannica venne identificata come l'ostacolo principale all'accelerazione della costruzione nazionale, una percezione che venne ulteriormente amplificata prima dalla pubblicazione della *White Paper* del 1939 e, dopo la guerra, dalla politica britannica nei confronti dell'immigrazione ebraica illegale, la cosiddetta *aliya bet*[98]. La celebre frase di Ben Gurion allo scoppio della Seconda guerra mondiale «combatteremo Hitler come se la *White Paper* non esistesse, e combatteremo la *White Paper* come se non esistesse Hitler», prometteva guerra all'autorità britannica non appena si fosse conclusa la lotta contro il nemico comune, come puntualmente accadde. Basti considerare la serie di attentati ad opera della Banda Stern e dell'*Irgun* – gruppi terroristici di destra che erano in aperta lotta anche con il movimento laburista – che colpì la Gran Bretagna tra il 1944 ed il 1947 tra cui l'omicidio a Lord Moyne (Cairo, 1944), l'attentato al King David Hotel, sede dell'amministrazione britannica a Gerusalemme (1946), la bomba all'ambasciata britannica di Roma (1946) e l'attentato al «Jerusalem Post» (1947).

È quindi in parte agli eventi degli anni Trenta, e sicuramente al periodo 1945-48, che si può far risalire quell'idea che la Gran Bretagna avesse ostacolato la realizzazione del «focolare ebraico» in Palestina, una visione che ha pesato non solo nella prima storiografia sul Mandato, ma che è rimasta anche nella percezione popolare dell'opinione pubblica di molti ebrei e di molti israeliani.

Anche per il gruppo palestinese, il 1929 rappresentò un punto di svolta. Le rivolte di quell'anno avevano dimostrato la capacità del nazionalismo palestinese di mettere in difficoltà sia il movimento sionista che l'amministrazione britannica, un'anticipazione di quello che sarebbe successo nel corso della cosiddetta Grande rivolta araba (1936-39), quando l'esercito britannico dovette letteralmente riconquistare intere zone del paese cadute in mano ai ribelli. In entrambi i casi si trattava di una protesta che tuttavia rivelò anche la mancanza di unità di un movimento nazionale; da un lato esso alternava la lotta contro l'amministrazione britannica a quella contro il movimento sionista; dall'altro si disperdeva in lotte intestine. La Grande rivolta del 1936 terminò non a caso con un regolamento di conti interno che lasciò decimata la classe dirigente palestinese, un ulteriore fattore che privò la popolazione di una leadership nel decennio successivo[99]. Questa mancanza di unità e di focalizzazione derivava in parte dalla centralità della famiglia estesa e dal dominio dei clan, che faceva sì che l'interesse individuale del clan di appartenenza venisse anteposto a quello collettivo; essa era tuttavia in parte ascrivibile anche alle modalità ed alla metodologia con

---

[98] Sulle rotte e sul funzionamento dell'*alyia bet*, v. M. Toscano, *La porta di Sion. L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina (1945-1948)*, Il Mulino, Bologna 1991.

[99] T. Swedenburg, *Memories of Revolt. The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1995.

cui i palestinesi erano stati educati durante il Mandato.

Come scriveva l'*International Missionary Council* nel 1939, l'educazione in Palestina non era riuscita a creare un senso di comunità tra i palestinesi, una «coscienza comunitaria» che era emersa invece solo quando il «nemico aveva ormai quasi vinto»[100]. Era paradossale che questa (auto)critica provenisse proprio da una fonte missionaria, dal gruppo che aveva contribuito, con il proprio progetto politico e con le proprie scuole, a distaccare l'élite palestinese dal resto della popolazione, spingendo all'estero chi richiedeva un'istruzione universitaria. Non a caso furono proprio le élites palestinesi le prime a lasciare il paese all'indomani della proposta di partizione UNSCOP. A questo si aggiunga l'errore fatale di Hajj Amin Al Hussein che, dopo essere stato espulso dalla Palestina nel 1937, riparò prima in Libano e poi in Germania, dove nel 1941 cercò un'alleanza con Hitler, promettendo una sollevazione anti-ebraica in Palestina. Fu anche alla luce di questo avvenimento che, terminata la Seconda guerra mondiale, e nonostante le scarse simpatie che il movimento sionista riscuoteva presso l'amministrazione britannica negli stessi anni, la prospettiva di uno Stato palestinese sfumò. A questi ultimi amari anni del Mandato si può quindi far risalire anche l'interpretazione storiografica opposta a quella presentata sopra, e cioè che la Gran Bretagna avesse in realtà sostenuto il percorso del movimento sionista.

Non è questa la sede per decidere a favore di chi operasse l'amministrazione britannica in Palestina. Peraltro, questa domanda continua ad avere senso solo nell'ottica di rivendicare eventuali torti subiti, una tendenza che rimane sempre in agguato nell'ambito di questo conflitto ancora in corso. È certo che nei venticinque anni della sua presenza in Palestina, la Gran Bretagna ha scontentato entrambi i contendenti. Come scrisse il *Colonial Office* dopo aver ricevuto il rapporto Peel che nel 1937 raccomandava la spartizione del paese: «sono tutti scontenti; è probabilmente una dimostrazione del fatto che si tratta di una decisione giusta»[101].

---

[100] IMCA box 26.56.02, *A study of the possibilities for increasing the rural reconstruction work of the missions in the Near East*, prepared for the Near East Christian Council nel 1939, 7 febbraio 1939.

[101] TNA CO 733/ 329/13.

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Documenti e problemi
Documents and problems

Uno sguardo alla nuova storiografia israeliana. Temi e problemi
On new Israeli Historians. Topics and historiographical subjects

di David Bidussa

Quando in Italia è uscita la monografia di Shlomo Sand *L'invenzione del popolo ebraico* (Rizzoli 2010) non si è aperto quel dibattito culturale tra storici che in altre aree linguistiche, per esempio in Francia, ha avuto luogo[1]. La questione è interessante perché forse consente di cogliere uno snodo essenziale. La questione israelo-palestinese stenta, almeno in Italia, a divenire un tema di discussione pubblica sulla base di ricerche documentate e rimane una questione squisitamente politica, di schieramento politico. In breve continua a proporsi come una questione di «fede politica», forse ancora meglio di identità. Queste note vorrebbero fuoriuscire da questa condizione o, almeno, proporre alcuni interrogativi che riguardano un possibile discussione «non identitaria».

Premessa

Due precisazioni, preliminarmente. La prima. Affronterò la nuova storiografia israeliana contemporaneistica[2] indagando il profilo di alcune opere specifiche e da quelle deducendo la formazione di un'agenda di temi e di problemi. La seconda. La riflessione storiografica – in Israele come altrove – non riguarda solo la scrittura storiografica, ma molte discipline, molti temi e molti linguaggi. Ne discende che una cosa è il «laboratorio dello storico» e altra cosa – non necessariamente né identica né speculare o opposta, ma più propriamente *complementare* – è la dimensione degli *effetti* di quella scrittura. In altre parole la produzione storiografica sta dentro un contesto, si occupa e risponde non solo al piano di lavoro e di ricerca di uno storico che firma e pubblica, ma è anche conseguente e contigua a un ambiente culturale. Quando si affronta la scrittura storiografica dunque noi indirettamente

---

[1] Si veda per esempio il confronto di opinioni ospitato da «Le Débat» (n. 158, janvier-février 2010, pp. 147-192) con interventi di: E. Benbassa, D. Chabrit, M.R. Hayoun, T. Judt, M. Sartre, S. Sand. Ma più in generale si veda anche *Proche-Orient: foyers, frontièrees et fractures*, numero monografico di «Vingtième siècle» (2009, n. 103) a cura di L. Dakhli, V. Lamire e D. Rivet. In particolare, relativamente ai temi discussi qui, si veda: D. Charbit, *Les sionismes au 20e siècle, entre contextes et contingences* e in relazione alla costruzione della nazionalità degli arabi di Palestina: P. Bourmaud, *Construction nationale et discrimination au Proche-Orient de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, ivi, rispettivamente pp. 27-46 e 63-76. L'intervento più articolato comparso in Italia è M. Giuliani, *Post-sionismo: una sfida fra storiografia e politica*, in «Vita e Pensiero», XCIV, n. 2, marzo-aprile 2011, pp. 26-31.

[2] Il che significa che non mi occuperò delle ricerche di antichistica o di biblistica; né di quelle riferite alla storia della delle diaspore ebraiche, né tanto meno, del concetto di storia ebraica.

non ci occupiamo di un singolo individuo ma del vocabolario pubblico e collettivo in cui si inserisce e si definisce una ricerca. In questo senso c'è anche una responsabilità pubblica dello storico che non possiamo tralasciare, così come c'è un «ambiente culturale» che interagisce e reagisce con i risultati delle sue ricerche e la loro circolazione pubblica[3].

Prima di entrare direttamente in argomento credo sia necessario sciogliere alcune ambiguità intorno alla questione del «revisionismo in storia» (espressione che preferisco a quella di «revisionismo storico»), una questione che di solito riguarda il metodo e che, a mio parere invece, ha un legame diretto col contenuto.

Revisionismo in storia

Il tema del revisionismo in storia si è imposto in questi anni non come una procedura di metodo inerente la scrittura storiografica e la ricerca storica, bensì come un modello retorico tematico di grande impatto e di sicuro effetto. Tuttavia, quello che nel sistema della grande comunicazione identifichiamo come revisionismo, in storia individua un modello comunicativo, prima ancora che una corrente storiografica. Sarebbe facile sostenere che il revisionismo in storia, in quanto riscrittura delle opinioni consolidate sugli eventi storici, è consustanziale alla produzione storiografica. Potrebbe apparire anche come un facile gioco di parole. La distinzione, tuttavia, non consiste nella dissacrazione della storia consolidata. Gli storici, quando concretamente producono ricerca storica non riscrivono *la* storia, ma scrivono *di* storia[4]. Da questo punto di vista la vicenda che è ricostruita assume tanta importanza quanto chi la ricostruisce e ne propone un'indagine. Lo storico non è collocato fuori dalla narrazione storica, anzi è una voce della narrazione, così come il fruitore di quella narrazione. Ne discende che dentro la retorica del revisionismo in storia sta una prima diserzione rispetto a un presunto di esercizio del «mestiere di storico». Chiunque pretenda, in nome di un'oggettività tutta da dimostrare, di accreditarsi come il paladino di una storia «vera» perché depurata da una incrostazione ideologica, produce solo una versione demagogica – forse l'ennesima, ma non per questo meno innocente – della storia che pretende

---

[3] Su questo aspetto si veda S. Sand, *Post-sionisme: un bilan provisoire. À propos des historiens «agréés» et «non agréés» en Israël*, in « Annales HSS », LIX, 2004, n. 1, pp. 143-160. Il testo di Sand è discutibile soprattutto nella terza parte (pp. 155 e ss.), dove anticipa alcuni temi poi sistematicamente esposti nel suo *L'invenzione del popolo ebraico* (Rizzoli, Milano 2010), ma nel complesso costituisce un utile quadro per delineare la storia culturale e la storia della storiografia israeliana.

[4] Considero questa distinzione strutturale e non tanto a partire dal fatto che lo storico, chiunque egli sia e indifferentemente dalla metodologia da lui seguita, quanto dai limiti stessi che dobbiamo riconoscere alla disciplina storica. Da questo punto di vista concordo con quanto ha scritto Paola Di Cori sulla parziale dicotomia tra storia e passato. «Da un lato – scrive Di Cori – la storia non coincide con tutto il passato, non è un immenso deposito di tutto quanto si è accumulato negli anni; essa è soltanto uno dei tanti veicoli con cui ci si rapporta al passato, accanto ad altri relativi ad ambiti molto diversi – dalla geologia all'architettura, dalla paleontologia all'astrofisica, dalle foto di famiglia all'archivio Rai – ciascuno dei quali illumina aspetti del nostro legame con epoche diverse dal presente che investono il piano geofisico quanto quello personale, la memoria collettiva e quella familiare.» Vedi P. Di Cori, *Insegnare di Storia. Appunti sulla didattica universitaria*, Trauben, Torino 1999, p. 122.

di costruire oggettivamente[5].

È luogo comune ritenere che la storia sia una. Niente di più falso. Non soltanto esistono versioni diverse della stessa storia,[6] ma al tempo stesso abbiamo appreso dalla pratica della storiografia che pone al centro della propria indagine gli attori che si confrontano sul palcoscenico della storia che vi sono storie *altre*, cioè elaborazioni e costruzioni del passato condotte da osservatori e soggetti identificabili in maniera specifica.

> L'irruzione, relativamente recente da un punto di vista storiografico, di questa molteplicità di posizioni diverse esistenti all'interno del territorio storico, rende indispensabile che l'analisi di qualsivoglia documento, evento, circostanza – oltre ad osservare norme consolidate di competenza specifica – debba rispettare la condizione plurale delle storie e soddisfare esigenze relative alla posizione dei soggetti autori e di quelli destinatari. *Si tratta cioè di identificare con precisione dove si colloca chi ricostruisce, quali interessi rappresenta, difende e persegue (siano essi etnici, socio-economici, politici, sessuali, religiosi); vale a dire interrogarsi su dove, come, quando, da chi, per chi si scrive e si fa storia*[7].

Intorno a tre assi di ragionamento questo aspetto è fondato. Quando si rifletta concretamente sulle variabili afferenti alla storia, al suo insegnamento e al modello riflessivo che la storiografia registra una volta che si sia abbandonata la strada del modello narrativo della storia, si vedrà che: 1. La storia, più precisamente la dimensione storica è venuta acquisendo un rilievo non secondario in discipline afferenti tanto l'ambito delle scienze sociali (antropologia, psicologia, sociologia, economia...), tanto l'ambito di alcune scienze naturali (questo vale, p.e. nell'ambito della biologia, della paleontologia)[8]. 2. I cambiamenti sono avvenuti non solo nell'ambito della ricerca, ma sono cambiati alcuni concetti portanti della storia e del modo tradizionale di scrittura della storia. Penso a categorie come tempo, spazio, causa, ma anche la costruzione di storie «altre», che hanno altrettanto minato alle fondamenta non solo la temporalità storica, ma la sua concettualizzazione[9]. 3. Questo secondo grappolo di questioni ne apre automaticamente un terzo relativo alla fondatezza della narrazione storica, in cui sono connessi non solo i modelli comunicativi della storia,

---

[5] Se la scrittura dello storico risente di una soggettività, se nella storia devono entrare anche le componenti sentimentali, soggettive dello storico, come dell'attore della ricostruzione storica – in fondo quando si avanzano ipotesi interpretative esistenziali sulla scelta «per Salò» di fatto si introduce, a mio avviso con pertinenza, una lettura interpretativa condizionata da elementi di soggettività (in cui non casualmente rientrano diari, lettere, memoriali... utilizzati come fonti primarie) – allora un ruolo di particolare rilievo dovrebbe avere in questa analisi, non solo per ciò che si analizza ma anche per come lo si analizza, e non ultimo anche in funzione di che cosa si analizza, la riflessione di teoria della letteratura inerente il concetto di «punto di vista», di «strutture della narrazione», di regole della narrazione temporale. Invano, tuttavia, si cercherà una benché minima percezione e consapevolezza della necessità non solo di queste categorie, ma anche, almeno, di un minimo di bagaglio di letture in questo senso. La storiografia contemporaneistica in Italia, da questo punto di vista e intorno a questi temi, è ancora molto arretrata, per non dire insensibile e sostanzialmente digiuna.

[6] Una conclusione che non ha niente di sconvolgente né di innovazione dell'ultim'ora. Si veda a titolo esemplare M. Bloch, *Critica storica e critica della testimonianza* (1913), in Id., *Storici e storia*, a c. di É. Bloch, introduzione di F. Pitocco, Einaudi, Torino 1997, pp. 11-20 (in particolare pp. 14-15) e E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, (nuova edizione), Einaudi, Torino 1990, p. 94 e ss.

[7] Vedi P. Di Cori, *Insegnare di storia*, cit., p. 124.

[8] Per un'analisi di insieme riferita a queste questioni si veda, *History and.... Histories within the Human Sciences*, R. Cohen and M. S. Roth (Eds.), University Press of Virginia, Charlottsville 1995.

[9] Da questo punto di visita, un modello esemplare in questa direzione è rappresentato dalle riflessioni proposte dallo scienziato Gould. In particolare si veda S. J. Gould, *La vita meravigliosa*, Feltrinelli, Milano 1990.

ma la costruzione stessa dei modelli esplicativi[10]. Detto questo, forse è più chiaro in che termini e in che senso sono pensate queste pagine.

Il profilo culturale della nuova storiografia israeliana

Nella produzione culturale israeliana, con «nuova storiografia» si intende di solito quel gruppo di storici che hanno rimesso in discussione e affrontato il periodo della formazione dello Stato ed essenzialmente il problema dei rapporti tra israeliani e palestinesi[11]. Per quanto comprensibile, questo sguardo mi sembra riduttivo. La nuova storiografia è solo un effetto di una condizione di metamorfosi più vasta e profonda che inizialmente ha avuto altre forme di indagine e di rappresentazione. La letteratura, certamente, ma anche il cinema hanno costituito prima ancora che l'indagine degli storici iniziasse ad avviarsi alla metà degli anni Ottanta, un luogo attraverso il quale è iniziata a consolidarsi una nuova domanda di storia[12].

Ciò detto si può affrontare, senza limitare la riflessione ai temi, ma rivolgendola anche alla qualità della ricerca e alle domande storiografiche, la questione dei contenuti e delle sollecitazioni indotte e prodotte dalla nuova storiografia israeliana. Se si dovesse sinteticamente discutere e descrivere il fenomeno della nuova storiografia israeliana, dovremmo dire che prevalentemente, anziché accreditarsi come innovazione di metodo, esso si è affermato perché ha modificato o riscritto in gran parte la struttura della narrazione precedentemente accreditata. In breve, il problema non è la discussione sulle fonti o sulle discipline che consentono una diversa indagine sulla fisionomia culturale[13]. L'attenzione si concentra, invece, sulle versioni della storia. Il tema, almeno apparentemente, è rappresentato dalla

---

[10] Questo aspetto riguarda, soprattutto, la riflessione sul tema della memoria e sul rapporto tra memoria e storia.

[11] Per un quadro di sintesi che copre circa un venticinquennio tra il 1977 e i primi anni del XXI secolo si veda D. J. Penslar, *Nouvelles orientations de l'historiographie israélienne*, in «Annales HSS», LIX, 2004, n. 1, pp. 171-193.

[12] Per un'analisi critica della produzione cinematografica israeliana come autorappesentazione in relazione alle sue trasformazioni, soprattutto a partire dagli anni Settanta si veda Y. Loshitky, *Identity Politics on Israeli Screen*, University of Texas Press, Austin 2001. Si veda anche A. Salah, *Tradizione e modernità nel cinema israeliano*, in *Le religioni e il mondo moderno. II. Ebraismo*, Einaudi, Torino 2008, pp. 326-353. Per la letteratura il riferimento più immediato è a S. Yizhar (Yizhar Smilansky), *La storia di Khirbet Khiza* (1949; trad. it. *La rabbia nel vento*, Einaudi, Torino 2005). In Israele la pubblicazione del testo suscitò una lunga e animata discussione intorno agli stessi temi riproposti poi con la ricerca storiografica di Benny Morris tra il 1949 e il 1951 e una seconda volta nel 1978 in occasione della contestata proiezione nel sistema televisivo israeliano di una di una riduzione del racconto per la televisione. L'intera discussione comprensiva di un profilo politico culturale di Smilansky, è ricostruita con grande precisione da A. Shapira; si veda il suo *Khirbet Khiza, tra ricordo e rimozione*, in E. Kleiman, A. Shapira, *Brutti ricordi. Il dibattito in Israele sulle espulsioni dei palestinesi nel 1948-1949*, prefazione di P. Vidal-Naquet, Una città, Forlì 2007, pp. 15-89.

[13] In questo senso il testo più rilevante si potrebbe considerare Y. Zerubavel, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago and London 1995. Per un inquadramento generale si veda M. Zimmermann, *Mythen der Verfolgung im israelischer Alltag*, in *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, H. Welzer (Hrsg.) Hamburger Edition, Hamburg 2001, pp. 319-320. Per certi aspetti il primo libro di Tom Segev che insieme a Benny Morris, inaugura a metà degli anni Ottanta la nuova produzione di ricerca storica, si muove sullo stesso profilo: ovvero indagando le antropologie culturali o i cardini culturali su cui si costruisce la società israeliana. Mi riferisco al suo *1949, I primi israeliani* (in ebraico), Domino Press, Jerusalem 1984, che rappresenta una ricognizione sulle polarizzazioni sociali e culturali intorno a cui si costruisce il sistema culturale israeliano. Successivamente mi sembra che Segev abbia sostanzialmente abbandonato questo terreno di indagine preferendo volgersi a un'analisi che chiamava in causa le forme della rappresentanza politica o maggiormente rivolta a illustrare il senso del confronto politico-ideologico.

legittimità e veridicità della ricostruzione consolidata[14]. Ovvero: se e in che modo la narrazione ricevuta sia esaustiva o completa, o richieda invece la presa in carico di dossier documentari che in gran parte riscrivono la versione consolidata[15].

La corrente di nuovi storici è sostanzialmente avviata nel corso degli anni Ottanta dalle ricerche promosse da Tom Segev e Benny Morris, volti entrambi a indagare i processi formativi della società israeliana tra secondo dopoguerra e Guerra di indipendenza (1948-1949) in relazione alla formazione dei problemi strutturali di lungo periodo della società israeliana: l'origine del problema dei profughi palestinesi e la configurazione dei conflitti interni alla società israeliana, sia in relazione agli attori sociali che ai sistemi di valori da essi rappresentati e veicolati.

Nel corso degli anni Novanta il tema d'indagine proposto da Morris ha avuto maggior impatto nella definizione dell'autoriflessione pubblica israeliana, e nell'economia di queste note è corretto che si tenga presente maggiormente degli effetti indotti dalla sua produzione storiografica. La sua ricerca propone un quadro di comportamenti mobile, non univoco, problematico, spesso scarsamente omogeneo, dove contano gli atti più che le intenzioni o i progetti. Sulla stessa scia si inseriscono altri storici tra cui si segnalano: Itamar Rabinovich e Avi Schlaim, che indirizzano le loro ricerche sulle politiche negoziali tra Israele e Transgiordania; Ilan Pappe, che ha scelto di lavorare sul tema delle espulsioni dei palestinesi e poi sulle economie di sussistenza tra mondo israeliano e mondo palestinese; Uri Ram, sul nesso tra memoria storica e identità culturale israeliana cui è da collegare la scuola storiografica avviata da Yerushalmi e seguita dai suoi allievi, in particolare David N. Myers[16].

Di diverso impianto, forse meno d'effetto, ma più profonda, è la ricostruzione storica proposta da Sternhell. Al centro del volume di Sternhell, infatti, non stanno gli eventi, ma la matrice culturale dei padri fondatori. L'indagine di Sternhell si articola in due percorsi: da una parte l'analisi delle culture politiche che fondano il profilo del sionismo del lavoro; dall'altra l'indagine sulla famiglia di appartenenza e di riconoscimento di questa sintesi, rappresentata dall'azione politica di Ben Gurion, nell'ambito della galassia socialdemocratica europea tra anni Dieci e anni Trenta. Per Sternhell il paradigma politico culturale di Israele non si rivela improvvisamente nel corso degli anni Ottanta con la crisi dell'area *la-*

---

[14] Scrivo «apparentemente» perché la questione delle ricerche di archivio e le pubblicazioni promosse dalla'apertura degli archivi in Israele sono state intese da tutti come risolutive. Da tutti – compresi gli storici palestinesi che se ne servono e che significativamente non vanno a cercare altre fonti, p.e. nelle carte d'archivio ufficiali, e statali delle realtà politiche in cui i profughi palestinesi si sono riversati, o nelle carte d'archivio dei partiti e movimenti politici, o nella carte delle amministrazioni locali laddove si sono costruiti i «campi profughi». Per tutti sembra che le carte d'archivio costituiscano il vero e che questo lo raccontino le carte d'archivio israeliane. Errore che denuncia il riduttivismo della produzione storiografica e alla fine anche l'effetto deviante di quella ricerca. Perché il vero non è deducibile solo dalle carte archivistiche o dagli archivi e dunque altre fonti vanno considerate e messe a confronto. Ma se da quelle carte e intorno alle carte d'archivio non è deducibile il vero, tuttavia è possibile definire il «certo», ovvero una soglia minima di approssimazione a ciò che è accaduto. Ma questa è una distinzione che non sembra essere presente intellettualmente e metodologicamente in gran parte della produzione storiografica intorno alla vicenda israelo-palestinese: né dagli storici israeliani, né da quelli palestinesi.

[15] Rispetto a questo profilo due storici con impianto politico e metodologico distinto, hanno proposto una indagine intorno alla definizione della mentalità israeliana come prodotto storico e politico, in due monografie che non entrano nel merito specifico di una vicenda, ma che risultano imprescindibili per chiunque voglia intraprendere un'indagine sulla realtà culturale di Israele e la genealogia e la morfologia di una identità nazionale. Si tratta di A. Shapira, *L'imaginaire d'Israël. Histoire d'une culture politique*, Calmann- Lévy, Paris 2005 e di S. Sand, *Les mots et la terre*, Fayard, Paris 2006.

[16] Per una ricostruzione complessiva si veda *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, D. N. Myers and D. B. Ruderman (Eds.),Yale University Press, New Haven and London 1998.

bour e quella della destra nazionalista e l'emergere delle agenzie politiche del fondamentalismo e del neotradizionalismo religioso. Egli infatti ritiene che la crisi delle élite politiche nazionali nel corso dell' ultimo ventennio in Israele, non sia che il lento consumarsi di una generazione politica che ha il suo processo formativo nella Palestina mandataria degli anni Venti e la sua matrice d'origine nella cultura populista russa di cui la generazione di «padri fondatori» è espressione organica e fedele.

Ma il problema non mi pare solo relativo alla storia materiale dello Stato, alla lenta decomposizione dell' istituto kibbutzistico come cellula simbolica della realtà israeliana come stato *in itinere*, insomma alla costruzione di quell'insieme di simboli e di eventi, ovvero a quei «luoghi della memoria», dove la società civile e politica israeliana riconosce e celebra se stessa. È da segnalare, infine, che sarebbe errato trarre da questo panorama due conclusioni affrettate: la prima che riduce i nuovi storici solo a documentaristi della nascita dello Stato di Israele e dunque che riduce la loro ricerca storiografica a una dimensione di attualità. Intorno alla rivisitazione della storia ebraica tanto nella contemporaneistica come nell'antichistica il dibattito è tutt'altro che accademico e riguarda la vicenda della formazione del canone testuale, delle forme canonizzate di sapere, delle definizione della «religione civica». In questo senso almeno a partire dagli anni Ottanta si potrebbero fare i nomi di Moshe Idel, Israel Y. Yuval, Jonathan e Daniel Boyarin, Sami Smooha.

La seconda che interpreta questa variegata componente di intellettuali e di «scholars» all'interno di una discussione tutta politica schierata nell'ambito dell'estrema sinistra. Non tutti si collocano a sinistra, non tutti sono laici. È un dato rilevante che va opportunamente sottolineato e che dimostra che anche laddove si rivisita il passato e il paradigma culturale che lo consolida non tutto è solo e unicamente «uso politico della storia». Nell'ambito di queste note vorrei considerare essenzialmente due testi di carattere storico e poi riflettere su alcune questioni che esprimono il profilo di questa produzione storiografica. Il primo testo che prendo in considerazione è *Vittime* di Benny Morris; il secondo *Nascita di Israele* di Zeev Sternhell. Da due angolazioni diverse e con due procedure anche lontane, entrambi pongono un'identica questione. Inizio da *Vittime*.

Le domande di Benny Morris

Intorno al libro di Benny Morris c'è stato a lungo un silenzio, almeno in Italia[17]. Non è stata la conseguenza di una distrazione generalizzata. Nel libro di Morris, che sembrerebbe – a una lettura superficiale e distratta – concedere molto, fin dal titolo, a molto senso comune circolante, non c'è spazio per la finta discussione e neppure per una versione con-

---

[17] Questo al contrario del suo libro successivo (*1948. Israele e Palestina tra guerra e pace*, Rizzoli 2004) che invece ha suscitato un ampio dibattito. Da precisare che gran parte delle tesi di *1948* non differiscono da *Vittime*. Su un punto tuttavia se ne discostano, che si trova alle soglie del testo, ma che in un qualche modo orienta «la lettura» del testo. Nell'introduzione a *1948* Morris precisa il senso del suo dissenso dalle tesi di Ilan Pappe – storico con cui fino a quel momento ha condiviso un percorso di ricerca. Pappe appena mandato in libreria il suo libro di risposta a *Vittime - Storia della Palestina moderna. Una terra. Due popoli*, Einaudi, Torino 2005 – e, al tempo stesso dichiara, che il problema delle espulsioni era in qualche modo inevitabile.

solatoria della storia. La storia non redime, forse aiuta, certamente non consola. La storia, ritiene Morris, non serve a legittimare l'identità dell'attore principale, serve a raccontare e a comprendere che cosa gli attori hanno fatto una volta che abbiano occupato il centro della scena. La storia non narra dell'identità, affronta e mette a giorno i problemi connessi con una assunzione identitaria e essenzialistica degli eventi. Raccontare la storia del rapporto tra ebrei e palestinesi e poi tra israeliani e palestinesi e, più in generale, il mondo arabo negli ultimi cento anni è funzionale a smantellare due icone: quella del complesso delle vittime da ambo le parti, ma anche quella di presunzione d'innocenza. Israeliani, palestinesi e mondo arabo non escono innocenti e immacolati dalle pagine di Morris.

Qual è la tesi del libro di Morris? Essenzialmente la possiamo individuare così: la questione israelo-palestinese ha il suo punto nodale in una somma di conflitti tra due attori che lungo un secolo di storia condivisa – almeno territorialmente – hanno fatto pochissimo per integrarsi e molto per escludersi reciprocamente da quello scenario. Può apparire una tesi semplicistica, ma non lo è e in ogni caso ha il fascino di sottrarre un confronto sovradeterminato dal punto di vista ideologico e di riconsegnarcelo carico di interrogativi, ma al cui interno contano le storie famigliari e locali, i miti collettivi l'incrociarsi e il sovrapporsi di paure sociali, di «rumori», in definitiva di un continuo confronto a distanza. È uno scenario che si alimenta di guerre locali, di sottrazione di acqua, di bestiame, di terreni condivisi che improvvisamente sono recintati. Dove la storia del territorio è fatta più di interdetti che di incontri. Dove in ogni caso il rimorso, la nostalgia, la costruzione di uno scenario e di un immaginario mentale determinano e governano i sentimenti. Dove la sensazione di un torto subito comanda. Dove il morto si nutre del vivo. Il volume di Morris può esser letto come un lungo memoriale della vicenda israelo-palestinese lungo l'arco di un secolo costruito su una mole documentaria di grande spessore.

C'è un fuoco nel ragionamento di Morris e questo si colloca nella storia dello sradicamento dei palestinesi all'interno del processo formativo e fondativo della società israeliana (pp. 261 e ss.). È un tema classico della sua ricerca storiografica già da molti anni[18] e merita di essere valutato proprio per il suo valore generativo, non solo della questione israelo-palestinese dopo il 1948, ma anche per comprendere che posto occupi nella riflessione storiografica di Morris. Quell'evento si può considerare come un condensato «in vitro» dell'intera questione mediorientale, non solo come evento fattuale, ma anche come costrutto mitogenico che fornisce la versione ideologica delle origini. In un'intervista data nei mesi della stesura di questo volume, Benny Morris, chiariva il senso di questa indagine e la sua centralità all'interno di un percorso storico lungo un secolo:

> Come molti storici della mia generazione – afferma Morris – io volevo capire come e perché i palestinesi erano divenuti rifugiati, chi era responsabile di quella tragedia. La spiegazione tradizionale di parte ebraica sosteneva che i palestinesi erano fuggiti senza una ragione particolare, obbedendo agli ordini dei loro capi, e comunque che non erano mai stati scacciati. All'opposto, la spiegazione araba tradizionale sosteneva che gli ebrei intendevano impadronirsi del paese intero e scacciarne tutti gli arabi. La documentazione

[18] Il suo primo libro espressamente dedicato a questa questione è del 1987 e si intitola *The Birth of the Palestinian Refugee Problem (1947-1949)*, Cambridge University Press.

> resa disponibile negli anni Ottanta rivela una situazione più complessa. Se ne trae conferma che effettivamente in qualche luogo i dirigenti locali diedero ai palestinesi l'istruzione di andarsene, ma risulta che la maggior parte di loro fuggirono dai loro villaggi e dalle loro città in seguito ad attacchi ebraici, o per il timore di simili attacchi. È vero che molti fuggirono senza essere stati espulsi, ma il vero dramma è derivato dalla più drastica decisione degli israeliani, quella di vietare ai palestinesi fuggiti di rientrare nel paese. Il governo israeliano, in data 16 giugno 1948, allorché circa la metà dei palestinesi erano partiti, decise di non consentirne il rientro e diede disposizioni alle forze armate di applicare questa decisione. Fu questa la vera e propria espulsione che trasformò alcune centinaia di migliaia di palestinesi in rifugiati. Ci sono voluti decenni perché una parte degli israeliani si rendessero conto che si trattava di una tragedia umana[19].

Sotto questo profilo è indubbio che l'effetto di questa produzione storiografica sia la riapertura del dossier sulle origini. Morris, infatti, dissolve il mito di una fuga collettiva e dunque elimina la dimensione rassicurante a lungo incontrastata nell'opinione pubblica israeliana di un popolo palestinese che si ritrae per lasciare lo spazio a un conflitto aperto in cui i «propri eserciti amici» possano liberamente agire e dunque, in caso di loro vittoria, poter rientrare non solo in possesso delle proprie cose, ma anche espellere la popolazione ebraica. D'altra parte, il fatto che l'esodo non avviene per espulsione forzata, dissolve anche il mito coltivato a lungo nell'opinione pubblica palestinese circa la propria condizione di profughi in conseguenza di un atto violento degli israeliani. Questo mito ha permesso di schermare la realtà: ovvero il fatto che le élite palestinesi (funzionari, commercianti, notabili...) abbandonarono le città e i villaggi a prescindere dagli esiti del conflitto e spesso senza contrattare un'ipotesi di permanenza. In altre parole la massa dei palestinesi si trovò senza leadership e in conseguenza di questo vuoto di ceti dirigenti locali di riferimento si prospettò l'abbandono delle proprie case e delle proprie cose. Il risultato fu che il panico e la paura, secondo un meccanismo in cui le valutazioni di indizi tra loro assolutamente casuali, ma letti come spie di uno scenario terrifico e, soprattutto, come contiguamente conseguenti e logici secondo una dinamica più volte ripetuta nei momenti in cui si dissolve il sistema centro-periferia nei sistemi di potere a forte concentrazione di potere[20], dominarono la dinamica degli eventi. L'esodo dei palestinesi così come lo descrive Morris perde la sua aura di fuga per la vita e abbandono inaspettato di fronte alle offerte di pacifica convivenza e si presenta come un fenomeno attraversato da molte storie; determinato da una combinazione complessa di fattori, dove contano lo smarrimento, il senso di abbandono, ma anche gli attacchi dell'*Haganà*, le espulsioni in alcuni casi, i «rumori» di sottofondo che producono voci, paure, aspettative, e modificano le decisioni, talora persino «le creano». Non c'è una visione manichea che spiega il grande esodo, ma un insieme di situazioni che di fatto alimentano una versione mitizzata della storia e che nel tempo rendono coerente una retromemoria, difficile poi da scomporre e ricondurre entro i binari dei sentimenti non eroici della quotidianità, anche di quella eccezionale indotta da un conflitto armato.

---

[19] V. *Ben Gurion e i palestinesi. Intervista a Benny Morris*, in «Lettera Internazionale», XIV, 3/4 trimestre 1998, n. 57/58, p. 48.

[20] Uno schema, per esempio, non dissimile da quello che attraversa le campagne francesi nell'estate 1789 e così magistralmente descritto da G. Lefebvre nel suo *La grande paura del 1789*, Einaudi, Torino 1953.

Da questo punto di vista l'ampio ventaglio di problemi sollevato da Morris e poi ripreso da molti intorno alle vicende mitizzate che accompagnano la congiuntura 1947-1949 accentua la tendenza a rivedere complessivamente la storia nazionale, ma non solo. Entro certi aspetti sollecita una rinnovata attenzione nei confronti del rapporto, meno lineare di quanto si creda, tra storia del mondo ebraico, in fase mandataria prima e nello Stato poi, e le diaspore ebraiche. In altri termini induce che sia ripreso e riletto, forse anche riscritto, il dossier sulla storia del popolo ebraico sia in relazione alle esperienza diasporica, sia alla storia attuale in cui si esperimenta il confronto, spesso non irenico tra diaspore e mondo ebraico-israeliano.

Ma questo schema per Morris è duale: riguarda il mondo umano dei palestinesi, ma anche la storia del processo insediativo degli ebrei tra fine Ottocento e anni Quaranta del Novecento, un insediamento che spesso avviene sotto la spinta della fuga da processi persecutori, che è segnato da sangue, accompagnato da violenza subita e raramente restituita, è costellato di morte e di solitudine. E accanto a questo c'è un processo integrativo che procede a strappi o attraverso astuzie: è fatto di processi di modernizzazione, di rottura del costume locale, di conflitti verticali tra manodopera ebraica e palestinese, che si sostiene su reciproche diffidenze, e su cui il movimento sionista si muove con ambiguità e machiavellismo[21].

Nel 1938, durante la rivolta araba che colpisce profondamente la presenza ebraica in Palestina, Ben Gurion dichiara al Comitato politico del suo partito: «Quando diciamo che gli arabi sono gli aggressori e noi quelli che si difendono, diciamo solo una mezza verità. Per quanto riguarda la sicurezza e la vita, noi siamo quelli che si difendono...Ma questa lotta è solo un aspetto del conflitto, che nella sua essenza è politico. E politicamente noi siano gli aggressori, loro quelli che si difendono». E così commenta Morris: «Ben Gurion aveva ragione naturalmente. Il sionismo era colonizzatore ed espansionista, sia in quanto movimento, sia in quanto ideologia»[22]. Ora, se noi ci attendessimo dagli storici un giudizio politico, potremmo dire che Morris distrugge sostanzialmente il mito narrativo su cui si è sempre sostenuta la costruzione della storia nazionale di Israele e più precisamente della narrazione del farsi nazione degli ebrei israeliani[23]. Ma Morris pone a mio avviso con questo suo libro un problema molto più radicale e lo pone fin dalle prime pagine. «La trattazione del conflitto da parte degli studiosi – scrive nelle pagine introduttive – è viziata da un intrinseco squilibrio e quest'opera non fa eccezione». Dove sta questo squilibrio? In una produzione storiografica più sviluppata, in una maggiore possibilità di consultazione di fondi archivistici e documentari anche ufficiali e governativi in area israeliana, in una dimensione del dibattito pubblico sulla storia che inevitabilmente non è identico tra mondo israeliano e mondo arabo e palestinese e che è decisamente più libera e meno ideologica nel mondo israeliano, laddove per ideologica intendo la non equivalenza tra le proprie con-

---

[21] Secondo un processo e un progetto politico che Sternhell nel suo *La nascita di Israele*, Baldini & Castoldi, ha indagato e ricostruito con estrema attenzione.

[22] B. Morris, *Vittime*, cit., p. 837.

[23] A questo livello non ci sarebbe niente da obiettare rispetto a quanto anche di recente è venuto scrivendo lo storico israeliano Ilan Pappe (si veda il suo *I profughi palestinesi tra storia e storiografia*, in *In fuga. Guerre carestie e migrazioni forzate nel mondo contemporaneo*, a cura di M. Buttino, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2001, pp. 81-106).

vinzioni ideologiche del singolo storico e la sua produzione storiografica. O meglio: il suo prodotto storiografico. Ovvero, per riprendere la distinzione da cui sono partito, scrivere *di* storia[24]. Ma questo implica che il libro di Morris consapevolmente è due cose: è l'apertura dichiarata e irreversibile di un dossier da parte della storiografia israeliana più attrezzata, almeno storiograficamente e metodologicamente, che azzera una vulgata accreditata, ma anche la precisa richiesta all'altro attore – ai palestinesi in prima battuta, ma non meno anche al mondo storiografico arabo – di avviare un identico percorso di demitizzazione[25].

All'origine della questione politica e culturale e sociale che lega – o forse sarebbe più appropriato dire contrappone – israeliani e palestinesi sta la sedimentazione della memoria. Una memoria che contiene in sé non solo le immagini del e dal passato ma che ritraduce nel presente quelle stesse immagini. Ovvero in altri termini una memoria collettiva – o meglio dello scontro tra due memorie collettive che nel tempo costituiscono due mentalità[26]. Perché una memoria si costruisca come «collettiva» osservava Halbwachs non basta che ci sia un episodio o un evento che si consolida nel tempo in un'icona inamovibile. Occorre anche che ci sia un quadro ambientale – ovvero umano e spaziale entro il quale includerlo e riconoscerlo. Ovvero entro il quale sia possibile classificarlo.[27] Ma questo precipitato, una volta che si radica in un gruppo umano non rimane inalterato nel tempo, lentamente costituisce un calco all'interno del quale gli eventi del presente e quelli del passato si ricollocano e trovano – giustificata o meno, sensata oppure no – una motivazione, una giustificazione e, soprattutto, un'origine. Non solo il presente e le regole per il futuro si nutrono dei nodi irrisolti del passato, ma tutto questo tende a definire un meccanismo riflessivo e culturale per il quale il passato non è la rievocazione di un evento situato lontano nel tempo, ma la struttura logica di un meccanismo riflessivo ed elaborativo che vale nel *tempo-ora*[28]. I miti infatti, come ben ha intuito Philippe Ariès, non nascono solo da una memoria collettiva che costruisce una versione mitizzata e immodificabile della storia pubblica, ma sono anche il

---

[24] Su questo piano considero la produzione storiografica di Ilan Pappe maggiormente discutibile. Non tanto su quello della rivelazione delle storie intorno al conflitto tra 1947 e 1949 e dunque sulla questione delle espulsioni, quanto perché essa ritiene di risolvere tutti le ricostruzioni ideologiche sul passato, attraverso un'operazione che si risolve solo nel suo rovesciamento speculare. Il risultato, alla fine, è che un solo attore agisce su quello scenario ed è il gruppo ebraico, e una sola strategia è attiva ed è quella proprio dei sionisti. È una visione non solo parziale, ma anche profondamente sbagliata perché alla fine ritiene che i palestinesi siano solo un attore passivo della storia, non chiama in causa le loro élite politiche e non mette in discussione le loro scelte. È lo stesso vizio che emerge, dalle considerazioni proposte da J. Sfeir-Khayat nel suo saggio dal titolo *Historiographie palestinienne. La construction d'une identité nationale*, in «Annales HSS», LX, 2005, n.1, pp. 35-52. In particolare p. 49. Nel complesso il saggio di Jihane Sfeir-Khayat è comunque un testo ricco di spunti e di considerazioni interessanti sull'autocoscienza degli storici palestinesi.

[25] Ha scritto giustamente il sociologo palestinese Jamil Hilal che «narrare la storia palestinese come una sequela di sconfitte, oppure come una catena di eroici e ineluttabili atti di resistenza è, ovviamente, una ingenua semplificazione. È il riflesso di una visione essenzialista, che inchioda la storia palestinese a essere un caso unico e a sé stante: i palestinesi appaiono come un popolo che la storia ha condannato o alla disfatta continua e/o alla resistenza permanente. Entrambe le narrazioni relegano la storia nella sfera del leggendario, e portano la politica sul terreno del destino. Entrambe ignorano la possibilità di una narrazione pluralista della storia, entrambe escludono che gli episodi storici vadano raccontati ricostruendo una serie di eventi, relazioni, ambiti e significati. La varietà e la ricchezza della storia palestinese prima della *Nakba* (e ancor più dopo) rende impossibile comprimerla in una unica narrazione, anche se si trattasse di una metanarrazione». Vedi J. Hilal, *Riflessioni sulla storia palestinese contemporanea*, in *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, a c. di M. Nadotti, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 262.

[26] Su questo aspetto e per una definizione della costruzione dei tempi di questa memoria in ambito palestinese si veda J. Sfeir-Khayat, *Historiographie palestinienne. La construction d'une identité nationale*, cit.

[27] Vedi M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1994. In particolare p. 33 e ss.

[28] Vedi H. Laurens, *Palestine 1948. Les limites de l'interprétation historique*, in «Esprit», 2000, n. 8-9, pp. 119-146.

risultato non ultimo di una mentalità che su quella storia costruisce una continuità di sé. I miti nazionali vivono di entrambi i processi. La storia del conflitto israelo-palestinese, la sua lenta metamorfosi verso un confronto di tipo tribale, è anche il risultato di questa continua e sovrapposta azione del rapporto tra passato e presente. La sua decantazione passa anche per una consapevole e lenta dismissione da una storia passata vissuta come metafisica del proprio Io nazionale.

La centralità delle culture politiche. La riflessione di Zeev Sternhell

Ma questo apre perciò un secondo problema: ovvero la questione della fisionomia originaria – politica, sociale e culturale – dello Stato di Israele che, da tempo, coinvolge il mondo intellettuale israeliano è decisamente uscita dall'ambito ristretto di una discussione storiografica e metodologica[29]. La questione, tuttavia, non mi pare restringibile a un confronto di interpretazioni. Concerne, invece, una metodologia di ricerca, in cui contano i sistemi di comunicazione, l'analisi dei linguaggi e dei contenuti. Ma, al tempo stesso, gli effetti di queste ricerche ridiscutono profondamente i sistemi di autonarrazione della collettività nazionale nonché l'uso pubblico e politico della storia. Da questo punto di vista le conseguenze sono quelle proprie di un revisionismo in storia, per certi aspetti più profondo e radicale, anzi opposto nella direzione dei sentimenti collettivi di quello sperimentato in vari contesti nazionali europei, perché rovescia il senso comune e apre laceranti domande nell'opinione pubblica.

Il revisionismo in storiografia, quando non si limita a un'operazione pubblicitaria, è l'effetto di due operazioni: da un lato la messa in discussione di una «vulgata»; dall'altro la ridefinizione di un impianto interpretativo e comprensivo di un evento, o di un complesso di eventi, in base e in forza di una documentazione, e dunque di un insieme di dati, di testi, che non sono la verità, ma che pongono il problema di un'insufficienza del quadro esplicativo – di un evento o di un insieme di eventi – accreditato e sostanzialmente condiviso, tanto dalla comunità scientifica che dall'opinione pubblica. Questo secondo aspetto, la questione dell'opinione pubblica, rende problematica e scottante la questione del revisionismo in storiografia. Ciò perché all'interno dell'operazione di revisionismo in storiografia il processo che si mette in moto è la questione dell' «uso pubblico della storia», ovvero dell'affermazione di un senso comune sul fatto storico su cui si costruiscono identità collettive, sistemi di fede politica, credenze.

È su questo piano che si colloca la ricerca proposta da Zeev Sternhell nel suo *La nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni* (Baldini & Castoldi, Milano 1999)[30]. Un movimento nazionale, il cui obiettivo è una rivoluzione culturale, morale e politica e i cui valori sono

[29] In particolare gli elementi di novità risiedono nella ricostruzione del contesto storico e politico entro il quale si determina l'esodo dei palestinesi tra il 1947 e il 1949, ovvero la nascita della questione dei rifugiati palestinesi. Vedi I. Pappe, *Israeli Television's Fiftieth Anniversary* Tekumma *Series: A Post-Zionist View?*, in «Journal of Palestine Studies», XXVIII, Summer 1998, n.. 108, pp. 99-105.

[30] Per una lettura critica della monografia di Sternhell si veda D. J. Penslar, *Ben-Gurion's Willing Executioners*, in «Dissent», Winter 1999, pp. 114-118.

particolaristici, è in grado di coesistere con i valori universali del socialismo? Il nazionalismo ebraico, ovvero il sionismo, a quale matrice culturale dell'idea di nazione si richiama: a quella illuministico-giacobina che si fonda sul principio di cittadinanza, o a quella romantico-politica herderiana che ha il suo fondamento nel concetto di *Volk*? Sono le due domande da cui parte Sternhell e a cui dà due risposte secche. Alla prima risponde così: la coesistenza tra socialismo e nazionalismo è un prodotto alchemico instabile. In ogni caso produce un equilibrio che non può durare all'infinito. Nel caso dell'esperienza storica sionista, la sua agenzia fondamentale – il laburismo – attraverso il socialismo del lavoro, solo apparentemente ha scelto il primo elemento del binomio, in realtà lo ha subordinato costantemente al secondo fino ad annullarlo. Alla seconda, la risposta di Sternhell è la seguente: il principio della nazione adottato dal sionismo è quello di matrice herderiana. In questo caso l'ipotesi che si afferma non è solo quella di una visione nazionalistica del socialismo, ma anche quella di una società politica che tende ad espellere i conflitti interni alla comunità politica che vuol fondare.

Nascita di Israele è un libro che ha una lunga genesi e che, soprattutto, si origina da una profonda inquietudine. Non è il risultato di un'improvvisa illuminazione o di una delusione ideologica. Sternhell dalla fine degli anni Ottanta[31] ha avanzato più volte l'idea che la realtà israeliana andasse valutata nelle sue componenti ideologico-politiche di partenza e che in quella matrice risiedesse una delle cause, se non la vera causa, delle difficoltà politiche e culturali della società politica israeliana odierna[32].

Ma questa ricerca ha anche una doppia matrice culturale su cui Sternhell è tornato a riflettere in questi anni: da una parte il tema è perché raccontare quella storia sia importante per l'oggi, ovvero da una parte per ripresentare all'interno di un'opinione pubblica un percorso di costruzione dell'identità che smarrisce sempre più il senso della politica e, soprattutto, ha il problema di misurarsi con il fascino del «sacro»; dall'altra, porre una questione sulla fisionomia e la funzione di Israele come Stato in un'area che da molti punti di vista si configura come area di frontiera. Rispetto alla prima si potrebbe dire che la scrittura di *Nascita di Israele* (almeno la parte finale e la sua pubblicazione), nel corso della vicenda che si apre con Oslo e si chiude drammaticamente con l'assassinio di Itzhak Rabin nel novembre 1995, pone la questione del suo futuro. Sternhell non a caso a dieci anni dalla sua pubblicazione è voluto ritornare a riflettervi proprio in relazione alla chiusura drammatica di un'epoca. Il tema è quello del futuro:

> Le Nazioni, è noto, sono fenomeni storici. In quanto tali, secondo la bella formula di Renan, ebbero un inizio e avranno una fine. Se gli europei possono permettersi, dopo le guerre napoleoniche e due guerre mondiali, per non parlare degli innumerevoli conflitti

[31] Si veda, a titolo esemplare, un suo testo dal titolo *Sul fascismo e la crisi dello Stato ebraico*, in «MicroMega», IV, 1989 n. 4, pp. 151-158.

[32] Ma ciò nasce, anche, da una lettura non convenzionale di ciò che Sternhell intende per fascismo. Uno sforzo di analisi e di indagine interpretativa a cui Sternhell ha contribuito in forma originale e perspicua, con uno sguardo fortemente attento alla comparazione, del tutto ignoto a gran parte della storiografia italiana sul fascismo, sul piano delle componenti ideologiche, che coglie il fascismo non tanto come movimento politico, quanto come grumo di alcuni concetti e di lessici estremamente dispersi nel variegato mercato politico del Novecento. Per una sintesi si veda Z. Sternhell, *Fascist Ideology*, in *Fascism. Analyses, Interpretation, Bibliography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1976, pp. 315-376.

> come la guerra franco-tedesca del 1870 e tutte le guerre e rivolte disseminate lungo il XIX secolo, il grande lusso di prendere seriamente in considerazione la fine dello Stato-nazione, non è così nel Vicino Oriente. Qui infuriano ancora fanatismi religiosi e fanatismi nazionalistici in cui sono presenti elementi che non hanno nulla da invidiare ai movimenti di analoga natura che insanguinarono l'Europa del secolo scorso. Sulle sponde orientali del Mediterraneo, non è ancora suonata l'ora di seppellire lo Stato-nazione. Il tempo è giunto, tuttavia, di mettere un limite alle sciagure che ha provocato e di farla finita, da entrambe le parti della linea verde, con l'età del nazionalismo del sangue e del suolo[33].

Ma questo scenario sul futuro implica anche uno sguardo attento sul presente e sulla trasformazione – da Sternhell giudicata pericolosa ed inquietante – della realtà israeliana come avamposto dell'Occidente. Una scelta ideologica, maturata da chi si presenta e si scredita come «amico di Israele» e che Sternhell giudica come l'aiutante più entusiasta dei suoi nemici irriducibili.

> L'idea di Israele come «avamposto» di una civiltà – dice Sternhell – è assai diffusa purtroppo. Sbagliata quanto pericolosa, è una narrativa ad uso e consumo di chi la predica senza davvero pensare a cosa può provocare qua. Pensiamoci bene: alla fine questo tipo di immaginario finirà col distruggerci, anche perché condiviso dal terrorismo islamista. Chi vuole distruggerci, chi ancora ci nega con le armi e la propaganda il diritto di esistere, ci pensa esattamente così, come «avamposto» che rappresenta ogni male[34].

Nella riflessione di Sternhell torna un tema strutturale cui in un qualche modo allude gran parte di *Nascita di Israele*: ovvero il fatto che il militarismo costituisca una parte essenziale della cultura politica sionista, sia nella sua variante laburista sia in quella revisionista rappresentata da Jabotinsky. Non significa che l'esercito come apparato domina la politica, ma significa che dentro la costruzione del cittadino-soldato, già negli anni precedenti la costruzione dello Stato, si propone la questione dell'uso della forza come strumento dell'azione politica. È un dato che presenta un doppio registro: da una parte implica l'introiezione di un regolamento, ovvero di un sistema di norme, in breve di una disciplina e di un disciplinamento dell'agire pubblico e, dall'altro, implica una precisa pedagogia civile che è parte dell'idea dell'insediamento in Palestina, del ritorno come costruzione di un «ebreo nuovo» in rottura o comunque in opposizione all'immagine tradizionale dell'ebreo diasporico o esilico[35].

---

[33] Vedi Z. Sternhell, *Lo Stato di Israele in una prospettiva storica*, in *Destra, sinistra, fascismo. Omaggio a Zeev Sternhell*, a c. di F. Germinario, Grafo, Brescia 2005, p. 177.

[34] Vedi J. Tondelli, *Mitra e kippà. Viaggio nelle viscere di Israele e Palestina*, Marsilio, Venezia 2007, p. 124.

[35] Un tema che prima di Sternhell è stato affrontato da A. Shapira, *Land and power. The Zionist resort to force*, Oxford University Press, New York 1992 e dopo di lui da M. Van Crefeld, *The sword and the olive branch. A critical history of the Israel defense forse*, Public Affairs, New York 1998.

Oltre la storiografia politica

Per uscire da questa dimensione, dunque, occorre scrivere e riflettere sulla propria storia. Non solo su quella intorno alle guerre, sulle cose non dette o problematiche, ma anche sulla costruzione sociale e culturale degli assetti economici, societari e politici. Il problema non è solo relativo alla storia materiale dello Stato, alla lenta decomposizione dell'istituto kibbutzistico come cellula simbolica della realtà israeliana come stato *in itinere*[36], insomma alla costruzione di quell'insieme di simboli e di eventi, ovvero a quei «luoghi della memoria», dove la società civile e politica israeliana riconosce e celebra se stessa[37]. Esso si estende anche ad altre questioni dove si costruisce una identità in merito agli spazi del sacro, una sensibilità, cresciuta negli ultimi trenta anni, sia in ambito ebraico-israeliano, sia in ambito palestinese[38]. Un dato che, probabilmente, è destinato a modificare il quadro culturale e concettuale del «fare storia» e forse anche l'agenda stessa dei nuovi storici. Resta il fatto, comunque, che quell'insorgenza è l'effetto di una crisi non disciplinare ma culturale. Nel corso degli anni Ottanta, sulla scorta di una crisi complessiva, vengono lentamente meno le forme del patto politico che avevano dato stabilità alla società israeliana per oltre un quarantennio[39]. La storia politica e culturale della società ebraica, sia di quella dell'epoca mandataria sia di quella dello Stato di Israele, è in questi anni sottoposta a revisione culturale[40] in conseguenza di un duplice processo in atto all'interno del paese: da una parte la discussione sui nodi strutturali della società israeliana; dall'altra la rimessa in discussione della Shoah come evento rispetto alla sensibilità politica dell'*Yishuv* e non più solo come effetto nella coscienza pubblica del paese. Ovvero la questione dell'azione da parte delle élite politiche ebraiche nel corso della Seconda guerra mondiale, più in generale a partire dall'avvento di Hitler in Germania nel 1933, rispetto alla sorte degli ebrei in Europa[41].

Anche così si matura un rapporto con la storia e dunque si esce da una dimensione mitica del proprio passato. A questo, alla fine allude il lavoro dei «nuovi storici». Di questo credo varrebbe la pena discutere. Anche per riflettere sul rapporto tra racconto del passato e opinione pubblica qui, nel nostro contesto.

---

[36] Vedi H. Near, *The Kibbutz Movement*, Books I-II, Oxford University Press, Oxford 1992 e 1997. Ma si veda anche B. Moore jr., *L'austerità e la ricchezza non voluta* (1987), in Id., *Aspetti morali dello sviluppo economico*, Comunità, Torino 1999, pp. 81-119.

[37] Vedi Y. Zerubavel, *Recovered roots*, cit.

[38] Un tema che non riguarda solo la rinascita di un sentimento religioso, ma che si coniuga anche con una modalità di riprendere possesso, o di rivendicare il possesso, di luoghi a partire dalla identificazione legittimazione in un luogo e sua sacralizzazione. Questo aspetto, p.e., è particolarmente rilevante nel caso di Gerusalemme su cui si riversano passioni e processi di identificazione uguali e contrari sia da parte israelo-ebraica che da parte palestinese (in questo caso sia cristiana che musulmana). S. Bulle, *Espace et mémoire collective à Jérusalem*, in «Annales HSS», LXI, 1961, n. 3, pp. 583-606. Un insieme di questioni su cui con lucidità aveva richiamato l'attenzione M. Halbwachs nel suo *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano 1987 (in particolare il capitolo dedicato alla questione dello spazio, ivi, pp. 135-162).

[39] Crisi solo apparentemente risolta dalla formula del governo di unità nazionale. Vedi I. Greilsammer, *Cohabitation à l'israélienne, cohabitation à la française*, in «Revue française de science politique», XXXIX, 1989, n. 1, pp. 1-20.

[40] Vedi E. Barnavi, *Storia d'Israele*, Bompiani, Milano 1996 e A. Dieckhoff, *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, Paris 1993.

[41] Per una sintesi si veda D. Bidussa *Paradigmi e tempi della memoria israeliana*, in *Storia della Shoah*, vol. II, *La memoria del XX secolo*, UTET, Torino 2006, p. 811-833, nonché la bibliografia ivi citata.

Miscellanea: Documenti e problemi

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Miscellanea: Documenti e problemi

Israele e Palestina: il rovescio di due diritti
Israeli and Palestine: the other side of two rights

di Andrea Jacchia

I marziani, che non esistono, vengono a volte interpellati sulle questioni più difficili. «Domandate a un marziano perché tutta questa gente si combatte da un secolo: non capirà. Tutto, in questa guerra, sa di archeologia. Solo il passato chiarisce questo presente». Guy Sitbon, giornalista francese di origine ebraica e tunisina, si confrontava, qualche anno fa e anche con questi argomenti, con Hamid Barrada, giornalista marocchino, già caporedattore di «Jeune Afrique». Provava a incalzarlo: «Alla fine tu dici che, essendo Israele il più forte, tutto dipende da lui». L'altro gli rispondeva con un suo primo piano: «No, dipende anche da noi, arabi. Abbiamo fatto tutte le concessioni necessarie, ma senza risultato. Perché, comunque, è il più potente ad avere l'ultima parola». Risposta di Sitbon (un ebreo cresciuto parlando arabo nel quartiere ebraico di Tunisi): «Oggi un palestinese di Ramallah accerchiata, e occupata, va comunque tranquillo al mercato. Quando vuole andare a Gerusalemme o a Nablus per vedere la sua famiglia si pone una quantità di domande, ma non quando va in un caffè. Un israeliano va al ristorante a suo rischio e pericolo. Il suo Paese è diventato un campo di battaglia, dove lui è in stato d'inferiorità». Il marziano citato all'inizio potrebbe adesso capire qualcosa di più, proprio perché è marziano. Dopo un secolo di guerre, di dibattiti, di libri, di film, di saggi, di analisi, su quel confronto a visi durissimi – archeologico ma, nei fatti, non sorpassato – non è strano ascoltare come una delle due parti (o qualcuno che la rappresenta) si senta rinfacciare che è più forte – essendolo – e che obbietti sottolineando la maggior forza dell'altro (o di chi parla per lui) nella vita di ogni giorno, e, forse, anche in una prospettiva a venire.

Israele ha avuto un fondatore pratico con un carattere fondamentale: saper difendere la sua creatura e i suoi cittadini con la chiarezza del pessimismo. E provocando nel nemico – arabo palestinese – un'idea ottimista: diventare Stato e nazione. David Ben Gurion, (tuttora, e insieme a Ytzhak Rabin, l'unico uomo di Stato della storia israeliana) era illuminato e malinconico una sera del 1956, parlando col suo amico presidente del Consiglio ebraico mondiale Nahum Goldman:

> Perché gli arabi dovrebbero fare la pace? Se fossi un dirigente arabo non la firmerei mai con Israele. È normale: abbiamo preso il loro Paese. Certo, Dio ce lo ha promesso, ma in cosa li può interessare? Il nostro Dio non è il loro. È vero che siamo originari di Israele, ma la cosa risale a duemila anni fa. Ci sono stati l'antisemitismo, Hitler, Auschwitz, ma è stata colpa loro? Loro vedono solo una cosa: siamo venuti e abbiamo rubato il loro Paese. Perché dovrebbero accettare questo fatto? Forse fra una o due generazioni dimenticheranno, ma per il momento non c'è nessuna possibilità. Allora è semplice: dobbiamo restare forti, altrimenti gli arabi ci distruggeranno.

Goldmann, già «sconvolto» (così ha scritto) da quel pessimismo, si sentiva subito dopo raddoppiare la dose: «Nahum, se tu mi chiedessi se mio figlio Amos, che avrà 50 anni alla fine dell'anno, ha possibilità di morire e di essere sepolto in uno Stato ebraico, ti risponderei: al 50 per cento». In pochi concetti, e due visioni – la seconda, cautamente profetica – il versatile Ben Gurion fondava, in privato, una seconda volta, lo Stato: il corollario, un simbolico articolo 1, combaciava con l'idea cardine della «sicurezza», in esteso della sopravvivenza, mentre il «diritto storico» degli ebrei su quella terra, o sulla loro terra, – già enunciato al mondo da lui stesso nel 1948 – veniva accantonato come una specie di petizione archeologica, anche se autentica, e alla prova di qualsiasi *expertise*. In definitiva, di uno slogan oggi molto in voga – «La Palestina abita gli arabi» –, Ben Gurion era certo almeno da quando una parte degli ebrei moderni ha iniziato a riabitare la Palestina, anche grazie a lui. E il fatto che questo slogan – efficace in sé – circoli come una sorta di *ex ergo* dal Marocco all'Indonesia (si parla dell'immenso parallelo musulmano, e non solo arabo) e con truce riconoscenza fra antisionisti, antisemiti, e antisionisti antisemiti di ogni matrice, non lo rende generico.

Ythzak Rabin, il vero successore di Ben Gurion (e sostanzialmente un isolato come lui), ha ripreso quella certezza iniziale e, senza nessun trasporto particolare, l'ha aggiornata: se bisognava restare forti per sopravvivere, la pista della sicurezza d'Israele (anche quotidiana, nei caffè, al mercato, eccetera), poteva essere più protetta dal riconoscimento ufficiale dell'altro, di un nemico comunque coabitante, e costantemente sotto shock per il «furto» (o presunto tale) originario. L'appello contrapposto ai rispettivi diritti sulla «terra troppo promessa» risultava laterale, un'ennesima orgia dei punti di vista. Archeologica, per di più. Per capire la drammaturgia di una gran scena di tarda estate (settembre 1993) e del tutto nuova, sul prato della Casa bianca, basta riosservare i gesti dei protagonisti. C'era un testo da firmare, il seguito degli accordi di Oslo (di un mese prima, agosto), ma c'erano, soprattutto, gli uomini che lì facevano e lì recitavano la Storia: un primo ministro d'Israele (Rabin) contratto, il suo ministro degli Esteri (Shimon Peres) quasi frivolo, il *chairman-showman* palestinese per definizione (Yasser Arafat) incollato a un sorriso mediatico, e il presidente degli Stati Uniti, l'altissimo Bill Clinton, che proteggeva quella scena e quegli attori, come un regista d'opera nel finale dei ringraziamenti, insieme ai cantanti. Nell'anaffettività dilagante, il fatto storico era indubbio, e si vedeva. Anzi ne erano spuntati due. Israele veniva rifondato una terza volta dall'ex generale Rabin – già durissimo con la prima Intifada – attraverso un difficilissimo rientro psicologico: il popolo nemico, già snobbato come «assente», diventava un'«autorità nazionale» certificata da un accordo internazionale, e con il progetto di crescere, per i fatti suoi e come Stato «di diritto», dentro al corpo d'Israele. Una specie di sfida all'anatomia politica. Accettata da Rabin in cambio di una cosciente bugia della controparte – il riconoscimento del diritto all'«esistenza» d'Israele – ma con la prospettiva di farla diventare, o di imporla, come una verità di fatto. Nel giro di «una o due generazioni», avrebbe potuto augurare il vecchio Ben Gurion.

I due concetti di «esistenza» e di «vita», diversi programmaticamente, sembrano contendersi ogni passaggio dell'interminabile questione arabo-israeliana. Oscar Wilde, con l'acume che gli era proprio, li contrapponeva per parlare delle vite diverse degli uomini, suggerendo in definitiva che «vivere» era più raro. Il fatto che la vita di Ytzhak Rabin – ucciso platealmente da un cittadino d'Israele – sia finita a causa di quell'accordo e di

quella rifondazione dello Stato, avrebbe sconsolato Oscar Wilde: gli spari di Yigal Amir, l'assassino (con probabili connivenze negli apparati dello Stato), oltre ad essere blasfemi rispetto alla morale ebraica, e fascisteggianti, sono stati un inno all'«esistenza» blindata. Claustrofila, prima ancora che integralista. In un paese dove comunque, e a ogni tappa delle sue fondazioni, lo spazio del confronto, della discussione, della critica, e dell'autocritica, è restato costantemente aperto. Un altro aspetto nazionale dell'emancipazione dalle porte dei ghetti – imposte dagli altri nei secoli cupi – che dovevano chiudersi al tramonto, per isolare. L'immagine di Israele come libero Stato e «unica democrazia del Medio Oriente» resta sostanziale, anche nella sua enfasi. Almeno per ora. E non semplicemente. Ferruccio Fölkel, un acutissimo scrittore-saggista triestino ed ebreo, amava Israele e lo conosceva molto bene: diceva che era diventato «una democrazia imperfetta in una teocrazia imperfetta». La definizione, esatta o meno, incrociava passione e ragione, e può tuttora valere come un invito a non mollare certe zone già perfezionate di «vita». Per esempio quelle che non coincidono – e in fondo non hanno mai combaciato – solo con la petizione di principio della sicurezza. In esteso, della sopravvivenza, a cui sacrificare, in certi frangenti, l'agilità delle idee.

Dare un nome che resti nella Storia, a una guerra o a una spedizione bellica, può essere un sintomo di come discuta di sé un paese: l'apparato militare israeliano ha chiamato, violentemente, «Piombo fuso», l'operazione contro Gaza (da cui peraltro piovevano missili sul nord del paese), ma non è raro ascoltare o vedere scritta la definizione «guerra di troppo» in riferimento alla Guerra dei sei giorni (giugno 1967). Cioè a un successo mitologico – Gerusalemme di nuovo capitale del suo primo popolo – e pratico: più autoprotezione con i territori occupati, più autodefinizione nazionale attraverso i ritmi pianificati, e un po' ciclotimici, della loro colonizzazione. Insomma, l'«ubriacatura», come la chiamano gli israeliani critici e stabilmente angosciati. Da quel 1967, la democrazia «imperfetta» d'Israele ha messo al mondo, dappertutto, una serpentina di confronti su se stessa. Come parte del problema israelo-palestinese, o addirittura come sua causa originaria. E questo – cosa più interessante – fra israeliani e israeliani. Il paese obbligato alla forza e alla precarietà di Ben Gurion, diventava, e resta, un paradigma di rinascita nazionale sempre più discusso nei suoi caratteri dominanti: il lascito della Shoah, lo scarto storico-originario fra società ebraico-palestinese e arabo-palestinese, i sensi non unici del termine «sionista» e la sua perdita di mordente, l'osmosi con l'Occidente, con gli Stati Uniti, e la sua tenuta, l'invenzione politica del «focolare nazionale». E fuori d'Israele, lo «Stato ebraico» diventava paradossalmente un caso paradigmatico, o presunto tale e più grave, di tutto quello che di solito la Storia immette per far nascere una nazione: guerre secolari, religiose, di classe, espropriazioni, fughe di popoli, eserciti e resistenze, eccetera. Insomma, le tragedie, o i molti parti del passato storico. Di primo livello: la nascita della Spagna nella *Reconquista*, della Gran Bretagna costituzionale costruita da un dittatore (Cromwell) e da uno straniero (Guglielmo d'Orange), degli americani rivoluzionari («*We the people*») e schiavisti, della Francia dei diritti dell'uomo, e della «legge dei sospetti» e del Terrore. Il parto di Israele ha un carattere particolare: viene rinfacciato come un vizio di forma e sostanza a un corpo statale di ormai 64 anni. Adulto, quasi anziano, «post-sionista». Ma fra gli israeliani più violentemente critici, più contro quella nascita, c'è qualcuno – come lo storico Ilan Pappe (Università di Exeter in Inghilterra, e di Haifa) – che ha l'estro di usare un'immaginazione visionaria.

Qualcosa di opposto, ma speculare, al pessimismo armato di David Ben Gurion:

> Forse non abbiamo amici e alleati palestinesi con cui costruire uno Stato comune? E non ci sono invece israeliani con cui non vogliamo costruire uno Stato comune? E allora, anziché dividerci su base nazionale, facciamo una divisione tra tutti gli ebrei e gli arabi normali, da una parte, e quegli ebrei e arabi che invece non sono che dei bastardi, dall'altra. E finiamola una volta per tutte con le logiche nazionaliste che non fanno che riprodurre all'infinito occupazione, alienazione, morte, e oppressione.

È un minuscolo brano di dibattito, del 2008, fra Pappe e Uri Avnery, il vecchio combattente per la reciproca riconoscenza fra le due parti, l'isolatissimo ex deputato pacifista alla Knesset – ed ex signor Ostermann, giovane profugo da Hannover negli anni di Hitler – che rispondeva, più sul presente e su una sua potenziale epica:

> Ci sono cose che accadono in superficie e altre che avanzano sotterraneamente. In superficie la realtà ci appare terribile e destinata a degenerare. Ma sotto questa superficie stanno accadendo altre cose. Quando dicevamo che Israele doveva dialogare con l'OLP eravamo considerati traditori, poi però il governo è arrivato a un accordo con l'OLP. Oggi diciamo che si dovrebbe dialogare con Hamas, e sono sicuro che Israele dialogherà con Hamas da qui a non molto. Dicevamo, ancora, che Gerusalemme avrebbe dovuto essere la capitale di due Stati, e sembrava una cosa terribile, inaccettabile, perché, si sa, Gerusalemme è e sarà sempre l'eterna e indivisibile capitale dello Stato di Israele, ecc. Ma quando Ehud Barak ha proposto una specie di partizione di Gerusalemme – e non importa qui se intendesse davvero sostenerla, né cosa avesse in mente quando lo proponeva – qual è stata la reazione dell'opinione pubblica? Più che altro il silenzio. Sono ottimista sulla base della realtà, e penso che uno Stato palestinese sarà creato ed esisterà accanto a quello israeliano.

Poco prima, Avnery era partito con un'immagine da medicina d'urgenza: «Il presente ci pone di fronte a un paziente molto grave e quasi esangue. La cosa più urgente è fermare questa emorragia, trovare una soluzione che magari non sia l'ideale, ma che sia realistica e praticabile».

Il corpo dell'undicesimo premier d'Israele Ariel Sharon – 84 anni – offeso da un'emorragia cerebrale nel 2009 è, da allora, in stato vegetativo permanente. Incapace di tutto, ma non clinicamente morto. Una presenza inerte. Quando sarà morto – potrebbe succedere mentre si sta scrivendo che ancora esiste – verrà ricordato anche per l'ostinazione biologica del suo fisico. Attaccato a quella terra come a una sfida. Sharon ha rifondato, a suo modo, una quarta volta il paese: contro il balzo in avanti di Ytzhak Rabin, e nevrotizzando al massimo, fino a teatralizzarle, le *conditio sine qua non* della «forza» e della «sicurezza» stabilite da Ben Gurion. La «passeggiata» sull'Haram-al-Sharif – la spianata delle moschee, a Gerusalemme – il 28 settembre del 2000, è stato un atto politico infinitamente più importante dello sgombero dei soldati da Gaza (che era nelle cose), o della fondazione del partito centrista Kadima (un prodotto dell'estrema «laicità» della politica israeliana). Massiccio, con gli occhiali neri, protetto dalle guardie del corpo, su quello spiazzo di una bellezza incantante, il primo ministro dichiarava, senza discorsi, se stesso, il nuovo corso d'Israele, e il senso unico di un passato. Solitario, blindato, e quindi potenzialmente votato

all'invadenza: lui stesso era cresciuto così, nella cooperativa agricola di Kfar Mallal, a nord di Tel Aviv, negli anni Trenta. Figlio di bielorussi (Scheinermann, il cognome) con una madre coltivatissima che non voleva parlare ebraico, ritirata ogni giorno nella letteratura, estranea a qualsiasi rapporto con quel mondo contadino e operaio. Il padre, un sionista più *terre à terre*, aveva accerchiato con uno steccato la loro casa e messo un lucchetto alla porta. Nessun afflato collettivo con i vicini: Ariel non avrebbe mai messo piede in una delle loro case. Avrebbe dichiarato, 65 anni dopo: «Mi sentivo ed ero isolato». Ma poi si sarebbe ripreso, quasi vergognandosi della confessione: «Ma c'era il lavoro. E non esiste niente di più importante. Ci si può perdere nel lavoro». Il suo, come tutti sanno, è stato il mestiere delle armi: paracadutista nel Sinai nel 1956, stratega dell'accerchiamento egiziano nella guerra del 1973, pianificatore dell'invasione del Libano, nel 1982, con responsabilità connivente nei massacri di Sabra e Chatila, ministro della Difesa. E poi, accanito nella colonizzazione intensiva a Gaza e in Cisgiordania, quando era ministro dell'Agricoltura nel primo governo Likud d'Israele. Fra le sue ossessioni storiche, la guerra d'Algeria, con una capacità anche di spiazzarsi in paragoni marziani: «Qui noi siamo come gli algerini contro i coloni francesi. Non abbiamo alcun posto dove andare, e quindi non abbiamo nessuna intenzione di partire». Quella vita, e soprattutto quel corpo ancora funzionante nell'inerzia, potrebbero suggerire un'immagine di questo tipo. Ariel Sharon resta, è restato lì, inoffensivo, vegetativo, e quindi più difficile da rimuovere. Una specie di avvertimento biologico, di funzioni elementari: restare vivi e protetti. O blindati. O anche uno «spirito» fantasmatico, ma in carne e ossa, una specie di *dybbuk* molto particolare. Da tenere alla larga, per tutti quegli israeliani che non lo hanno né amato, né votato, di conseguenza.

Il fatto che non si trovi ancora una soluzione che sia «realistica e praticabile», come dice Uri Avnery, non crea complessi agli aggiornamenti della politica globale. Barack Obama – per cui Israele non ha mai fatto il tifo – è ridiventato presidente degli Stati Uniti. Dai tempi di Dwight Eisenhower quando faceva condannare Israele all'ONU – durante la doppia crisi a Suez e nel Sinai, 1956 – non si ricordava un presidente così tentato dall'osare una dialettica diversa nei confronti dell'indistruttibile alleato. Nei quattro anni di presidenza (2008-2012), le critiche pubbliche ai reiterati insediamenti promossi dal premier Nethanyahu sono stati un primo piano ripetuto. E, *off the records*, l'indiosincrasia era anche caratteriale: il premier d'Israele è un «mentitore», diceva Obama (credendo che i microfoni fossero chiusi) al presidente francese Sarkozy. Che concordava. Ciò nonostante un prologo resta intatto, ribadito nei faccia a faccia elettorali Obama-Romney: Israele, così com'è non si tocca, i veti americani all'ONU sono sempre pronti a garanzia, l'intesa militare è perfezionata e perfezionabile. In faccia all'Iran, prima di tutto. Ma, in prospettiva, la simbiosi Stati Uniti-Israele, contiene anche la sua antitesi: fino a quando, o perché, dovrebbe durare in una forma così poco discutibile? Gli Stati Uniti e Israele sono ancora figli consensuali di un loro patto o di un loro precetto (una specie di *bar mitzvah*), ma a questo segue una domanda non inedita: quando gli americani potrebbero diventare maggiorenni rispetto a Israele, e quando Israele nei confronti degli Stati Uniti? Da considerare che *bar mitzvah*, vuol dire, in senso lato, ingresso nell'età adulta.

Poco tempo fa, a Gerusalemme, da commentatori di una società più che civile (psicoanalisti, architetti, professori d'università), poteva venir fuori anche quest'osservazione di clima: «Qui è un mondo apparentemente senza orologio. Qui oggi si dice "fluisci, sii flui-

do", in ebraico *tizrom*. Oppure "vai con quello che viene". Oggi siamo in un ipopresente: lo sguardo è basso, nel giorno per giorno. E difensivo. Di fronte a un iperfuturo». L'iperfuturo in genere non tranquillizza, e, nel caso particolare, può spostare pensieri, discussioni, e chiacchiere – dappertutto - su terreni impolitici: la profezia, la previsione escatologica, l'inevitabilità, o la seria possibilità di un disastro. Prima mediorientale, e, a catena, mondiale. Dilaga un gusto preciso: chiedersi, e scrivere, sulla «fine di Israele». Come Stato basato su una particolarità inclusiva (degli ebrei del mondo), più che esclusiva, o addirittura etnica (come si usa dire, piuttosto male). Molto in voga anche l'ipotesi dell'atomica preventiva d'Israele su Teheran, con conseguente deflagrazione generale. E quindi la consegna dello Stato ebraico – e degli ebrei in generale – alla categoria dei nemici eterni dell'umanità. Sono fantasie non rimosse, che si sentono, proposte come visioni angosciate o eccitanti, oltre che robacce da siti neonazisti, e che circolano in rete. Non c'entrano più con i presupposti del conflitto «marziano» su cui si confrontavano Guy Sitbon e Hamid Barrada, ma lo scarto fra la loro formulazione pseudoprofetica e la loro effettiva possibilità si è ristretto. Come si dice, tutto può succedere (lo sparo di Sarajevo, nel 1914, non prevedeva la Prima guerra mondiale), ma quando, nel maggio del 2012, l'ex capo del Mossad Meir Degan ha fatto certe dichiarazioni, in America e a Gerusalemme, era serio, e reale. Niente a che fare coi profeti *voyeur*. Ha detto di non voler sentirsi chiedere, un giorno, dai suoi nipoti «perché Israele avesse attaccato l'Iran» e ha denunciato quell'ipotesi come «una mossa stupida». Mica male come avvertimento preventivo. Ai suoi, al suo paese, a tutti, e in pubblico.

Fra le tante passioni di David Ben Gurion, c'era anche quella verso Baruch Spinoza, il grande olandese ebreo che a metà del Seicento si era fatto cacciare dalla sua comunità naturale per aver detto, a 24 anni, che i testi sacri non erano di matrice divina, e per aver fatto coincidere il Signore con la Natura. Ben Gurion aveva cercato, senza risultato, di far cancellare, dal Rabbinato di Gerusalemme, il *cherem*, o maledizione, decretata contro il filosofo dai rabbini di Amsterdam. Il rifondatore entusiasta e pessimista di Israele conosceva alla perfezione i testi di Spinoza, e anche un suo particolare calcolo sulla durata media degli Stati ebraici storici (i regni di Giuda e Israele) fino ad allora conosciuti e raccontati: 80 anni. Di fronte all'immensità del pensiero di Spinoza, quell'ipotesi non era un problema per il primo ministro. Si preoccupava seriamente di come gli arabi avrebbero potuto «dimenticare» (e sbagliava), e di quel 50 per cento di possibilità, per i suoi discendenti, di essere sepolti in uno Stato ebraico. Esatta o irreale, è quella metà percentuale ad aver reso questo conflitto tutt'altro che marziano. Da oltre 60 anni.

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Le leggi razziali in Italia: storiografia, dibattiti e nuove prospettive di ricerca
Racial laws in Italy: historiography, debates and new research perspectives

di Fanny Levin Gallina

La storiografia sugli ebrei e sull'antisemitismo nell'Italia contemporanea ha conosciuto grandi progressi negli ultimi vent'anni: non solo si è assistito ad un moltiplicarsi delle ricerche, ma si è verificato anche un vero e proprio ribaltamento di tesi storiografiche, tale da integrare il capitolo del razzismo e dell'antisemitismo nella storia del fascismo italiano. Esistono oggi numerosi studi dedicati alla storiografia dell'antisemitismo fascista e delle leggi razziali in Italia, partendo dal 1945 fino ad arrivare al dibattito attuale. Tra i più recenti, è opportuno segnalare i contributi di Enzo Collotti e Mario Toscano, pubblicati rispettivamente nel 2000 e 2003[1]. Bisogna anche segnalare lo studio di Ilaria Pavan, pubblicato nella *Storia della Shoah in Italia*, grande opera che ha visto la luce grazie al contributo degli storici Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Marie-Anne Matard-Bonucci e Enzo Traverso[2]. Nelle pagine che seguono si illustrerà un quadro d'insieme di questo percorso di ricerca[3].

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, bisogna presentare brevemente il contesto storico in cui venne introdotta e applicata la legislazione antiebraica in Italia. Alla fine dell'Ottocento, molti paesi d'Europa conobbero l'aumento, in modi diversi, dell'antisemitismo. In Italia invece, gli antisemiti attivi, come per esempio Giovanni Preziosi o Roberto Farinacci, rispettivamente direttori dei periodici «La vita italiana» e «Il regime fascista», erano pochissimi prima del 1938. Per quanto riguarda gli ebrei italiani, questi erano circa 45.000 agli inizi degli anni Trenta, ovvero l'1,1 per mille della popolazione del paese; nell'agosto 1938, il 20% di essi era di origine straniera. Avevano ricevuto la piena emancipazione giuridica nel corso del processo risorgimentale e di unità nazionale; a partire da questo periodo erano ben integrati alla società. Sotto l'aspetto politico, alcuni avevano raggiunto il Partito nazionale fascista, altri si erano opposti all'arrivo al potere di Mussolini, come qualunque cittadino italiano.

In questo contesto, la legislazione antiebraica introdotta nel 1938 rappresentò una rottura. In effetti, per la prima volta nella storia dell'Italia unita, una parte dei cittadini dello Stato furono vittime di persecuzioni. La gravità della rottura si espresse anche nella violenza e nella dimensione radicale della normativa: in alcune settimane, gli ebrei furono esclusi dalla vita politica, sociale, economica e culturale del paese. Le prime vittime furono gli ebrei stranieri; coloro che avevano stabilito la loro residenza in Italia dopo il 1° gennaio

---

[1] E. Collotti, *Il razzismo negato*, in *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, a c. di E. Collotti, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 355-375; M. Toscano, *Fascismo, razzismo, antisemitismo. Osservazioni per un bilancio storiografico*, in Id., *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 208-243.

[2] I. Pavan, *Gli storici e la Shoah in Italia*, in M. Flores, S. Levis Sullam, M.A. Matard-Bonucci, *Storia della Shoah in Italia*, a c. di E. Traverso E., vol. II, Torino, UTET, 2010, pp. 134-165.

[3] Da notare anche i contributi della studiosa francese M. A. Matard-Bonucci: *L'antisémitisme en Italie: les discordances entre la mémoire et l'histoire*, in «Hérodote», n. 89, 2° trimestre 1998, pp. 217-237; *D'une persécution à l'autre: racisme colonial et antisémitisme dans l'Italie fasciste*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», n. 55-3, juillet-septembre 2008, pp. 116-137.

1919 furono obbligati ad allontanarsi dal Regno entro il 12 marzo 1939. Un secondo decreto escludeva gli ebrei italiani dalle scuole e dalle università. Un mese dopo, nella notte tra il 7 e l'8 ottobre, il Gran consiglio del fascismo si riunì per elaborare la definizione giuridica di «appartenenza alla razza ebraica». Veniva classificato di «razza ebraica»: a) il discendente da due genitori di «razza ebraica»; b) il discendente di padre di «razza ebraica» e di madre di nazionalità straniera; c) il discendente da un matrimonio misto che professava la religione ebraica; d) non era invece considerato di «razza ebraica» il nato da un matrimonio misto che il 1° ottobre 1938 professava un'altra religione diversa dall'ebraica.

I provvedimenti per la difesa della razza italiana furono promulgati nel novembre 1938. Tutte le persone di «razza ebraica» vennero definitivamente escluse dalle forze armate e dal PNF; furono allontanate da tutte le cariche e le funzioni pubbliche; non potevano essere dirigenti, amministratori o sindaci di aziende; furono vietati i matrimoni misti (unioni tra un cittadino italiano e uno «di razza ebraica»); infine, fu instaurata una categoria speciale di ebrei detti «discriminati», esenti da alcune leggi. Fino al 1943, gli ebrei furono vittime di una serie di misure persecutorie, all'interno e fuori della penisola. Come i loro correligionari europei, furono chiamati al «lavoro obbligatorio» e internati nei campi italiani.

Avvicinarsi al tema dell'antisemitismo fascista e della promulgazione delle leggi antiebraiche in Italia è necessario per capire pienamente la storia della deportazione e dell'uccisione degli ebrei in Italia. In effetti, le leggi antiebraiche del 1938-1943 ebbero conseguenze concrete, anche se non programmate, nel periodo successivo. Ad esempio, i numerosi elenchi di ebrei (e dei loro beni) disponibili in diversi uffici statali si rivelarono di grande utilità per i tedeschi dopo l'occupazione della penisola. Se gli storici concorrono oggi ad ammettere che il periodo della «persecuzione dei diritti» (1938-1943) fu un preambolo al periodo della «persecuzione delle vite» (1943-1945), merita di essere sottolineato che la storiografia italiana – ma anche quella europea – ha considerato a lungo l'antisemitismo fascista estraneo alla tradizione nazionale. Le leggi del 1938 erano considerate come il frutto della decisione di Adolf Hitler. Inoltre, Hannah Arendt, nel suo libro *The Origins of Totalitarism*, sosteneva che la popolazione italiana, dove gli ebrei erano ben integrati, non aderiva all'ideologia antisemita[4]. A questo va aggiunto l'aiuto prestato dai soldati italiani nella zona di occupazione in Francia, ma anche dalla Chiesa cattolica in Italia, che contribuirono a consolidare il mito di una «eccezione» italiana in materia di antisemitismo e di razzismo. Ne conseguiva che, dopo la Seconda guerra mondiale, la questione era considerata di poco interesse.

Fino a trent'anni fa, gli studi dedicati a questi temi erano molto rari. Un tale silenzio fu condizionato dall'atteggiamento dei politici e intellettuali italiani del dopoguerra che consideravano il periodo fascista come una parentesi – quasi una rottura – nella storia dell'Italia contemporanea, negando così l'antisemitismo come politica e ideologia nazionale. Numerosi erano quelli coinvolti nella campagna antisemita ed era quindi difficile se non impossibile, per una parte di essi – ancora presenti e attivi nel mondo politico e culturale del dopoguerra – riconoscere e studiare una pagina così vergognosa della storia italiana che tuttavia alcuni avevano pienamente contribuito a scrivere.

---

[4] H. Arendt, *The Origins of Totalitarism*, Allen and Unwin Ltd , London 1951, p. 526.

Anche la storiografia straniera del dopoguerra ha contribuito a elaborare e diffondere la tesi secondo la quale si negava l'esistenza di un antisemitismo nell'ideologia politica del fascismo italiano. Nonostante il governo italiano avesse promulgato delle leggi razziali a partire dal 1938, si affermava che esse erano state applicate senza certezza da una burocrazia fascista indulgente. Bisognerà aspettare la fine degli anni Ottanta, con il cinquantesimo anniversario delle leggi razziali, per osservare una svolta radicale: da allora, studi e ricerche di vario genere sono andati moltiplicandosi. In effetti, come vedremo ora, la storiografia italiana ha dimostrato come la politica persecutoria sia stata applicata in maniera rigorosa ed efficace in diversi settori della società. Una parte importante degli studi si è concentrata anche sulle origini del razzismo italiano e sulla natura dell'antisemitismo fascista, ponendo con forza il problema di una revisione delle tesi storiografiche.

Gli studi del dopoguerra e il libro pionieristico di Renzo Di Felice

I primi scritti sulle persecuzioni subite dagli ebrei in Italia tra il 1938 e il 1945 furono pubblicati pochi mesi dopo la Liberazione, allo scopo di testimoniare vicende legate ai campi di concentramento. Dopo questo breve slancio iniziale, gli anni successivi furono caratterizzati da un interesse decisamente scarso. I pochi studiosi ad interessarsi all'argomento erano stranieri tra i quali il britannico Cecil Roth, autore del volume *The History of the Jews in Italy*, e lo storico franco-russo Léon Poliakov, che pubblicò nel 1946 la raccolta documentaria *La condition des Juifs en France sous l'occupation italienne*[5]. Entrambi avevano contribuito a veicolare all'estero l'immagine di un fascismo benevolo nei confronti degli ebrei, sottolineando la solidarietà espressa dalla gran parte della popolazione italiana verso i perseguitati, così come l'aiuto della Chiesa e delle forze di occupazione fasciste nella Francia meridionale. Gli italiani venivano così presentati a un tempo come salvatori di ebrei e vittime della Germania nazista. La svolta antisemita del fascismo era infatti unicamente interpretata come diretta conseguenza dell'alleanza con Hitler. Anche se gli studi italiani dedicati alla persecuzione antisemita fascista durante quegli anni furono rari, bisogna però ricordare la serie di articoli di Antonio Spinosa pubblicata nella rivista «Il Ponte» tra il luglio del 1952 e il luglio del 1953, che riprendeva l'interpretazione dominante della storiografia straniera[6]. In questo periodo videro la luce anche i contributi di Luigi Salvatorelli e Giovanni Mira che negavano il capitolo del razzismo e dell'antisemitismo nella storia del fascismo[7]. Al termine degli anni Cinquanta, questi primi studi italiani erano volti a sottolineare l'influenza dei nazisti sull'antisemitismo fascista e la differenza di comportamento del popolo italiano rispetto a quello tedesco.

---

[5] C. Roth, *The History of the Jews in Italy,* Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1946, in particolare pp. 539-541; L. Poliakov, *La condition des Juifs en France sous l'occupation italienne*, Centre de Documentation Juive Contemporaine, Paris 1946, p. 175.

[6] A. Spinosa, *Le persecuzioni razziali in Italia,* in «Il Ponte», n. 7, VII, 1952, pp. 964-978 ; n. 8, pp. 1078-1096; n. 11, pp. 1604-1622; n. 7, VIII, 1953, pp. 950-968. I saggi sono stati poi raccolti in Id., *Mussolini razzista riluttante*, Bonacci, Roma 1994, p. 125.

[7] L. Salvatorelli, G. Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Einaudi, Torino 1956, pp. 937-941, pp. 950-953.

Nel 1960, l'Unione delle comunità israelitiche italiane assegnò al giovane storico Renzo De Felice l'incarico di scrivere un libro dedicato alla storia della persecuzione antiebraica nella penisola. Il volume ospitava un insieme di fonti diversificate e mai pubblicate fino ad allora, che dava conto della condizione sociale degli ebrei nel ventennio, del rapporto tra fascismo ed ebraismo e delle persecuzioni nel periodo bellico. De Felice fu il primo storico ad aver dimostrato che la politica antiebraica italiana fu decisa e messa in moto da Benito Mussolini. Se il lavoro segnava una svolta radicale nella storiografia italiana, De Felice riaffermava una tesi largamente condivisa e consolidata secondo la quale la persecuzione contro gli ebrei fu relativamente moderata. Scarsa fu anche, secondo lo storico, l'adesione degli italiani alla politica antisemita. Infine, De Felice opponeva il cosiddetto razzismo «spiritualista» italiano a quello «materialistico» tedesco. Se lo scopo dello storico era di evidenziare la singolarità dell'antisemitismo in Italia, una tale analisi minimizzava l'ideologia fascista nei confronti di quelle nazista[8].

Nel 1961, la pubblicazione della *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* era legata al contesto nazionale e internazionale; all'inizio degli anni Sessanta, si era verificata in Italia e in tutta Europa un'ondata di episodi antisemiti che ebbe l'effetto di richiamare l'attenzione del mondo ebraico sulla storia delle persecuzioni. In questo periodo, si scatenò anche in Italia una viva polemica legata al passato razzista di Leopoldo Piccardi, leader del Partito radicale italiano. Tale scandalo politico dimostrava l'esistenza di movimenti neofascisti nel paese, suscitando un nuovo interesse per l'argomento. Sul piano internazionale, lo svolgimento in Israele del processo contro l'anziano nazista Eichmann aveva fatto risalire la responsabilità dei diversi paesi europei nella discriminazione e la deportazione degli ebrei. Se il libro di De Felice incontrò successo presso i mass media, la *Storia degli ebrei in Italia sotto il fascismo* rimase per circa un quindicennio l'unico contributo importante nel panorama della storiografia italiana[9].

1978-1988: gli studi storici di Meir Michaelis e Michele Sarfatti

a. Il quarantesimo anniversario delle leggi razziali e l'opera di Meir Michaelis: con il 1978 il panorama cominciò a mutare: videro la luce, tra l'altro, il fascicolo speciale della rivista «Il Ponte» pubblicato in occasione del quarantesimo anniversario della promulgazione delle leggi razziali, e il volume di Meir Michaelis, intitolato *Mussolini and the Jews*, tradotto in italiano quattro anni dopo[10]. Lo storico poneva sotto esame l'impatto della politica dell'Asse, inaugurata all'autunno del 1936, su quella razziale nei confronti degli ebrei. Egli cercava di mettere in luce le diverse tappe della conversione di Mussolini al razzismo e l'importazione delle teorie razziali tedesche nella penisola. Michaelis finiva per concludere che l'antisemitismo di Stato nell'Italia fascista era stato una conseguenza diretta dell'alleanza politica con la Germania hitleriana.

---

[8] R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Nuova Edizione, Einaudi, Torino 1961.

[9] Accanto al lavoro di De Felice, tra il 1961 e il 1963 uscirono anche i tre «Quaderni del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea» curati dallo storico Guido Valabrega dedicati a *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*.

[10] M. Michaelis, *Mussolini and the Jews: German-Italian relations and the Jewish question in Italy, 1922-1945*, Oxford 1978, XII, pp. 472; Id., *Mussolini e la questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Roma 1982, pp. 572.

b. La svolta del 1988 e il contributo di Michele Sarfatti[11]: nel 1988, diverse istituzioni culturali, assistite dallo Stato italiano, avevano organizzato numerose manifestazioni per celebrare il cinquantesimo anniversario delle leggi razziali in Italia. All'interno di questo contesto, il convegno promosso dalla Camera dei deputati su *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa* segnava una svolta radicale. Per la prima volta, la politica antisemita del fascismo veniva analizzata nel contesto europeo[12].

Anche negli anni Ottanta, come all'inizio degli anni Sessanta, il moltiplicarsi degli studi dedicati al tema della legislazione antiebraica si collocava all'interno di un contesto nazionale e internazionale. Durante questo periodo si registrava negli Stati Uniti e in Europa un interesse sempre maggiore per la storia della Shoah, con uno sguardo particolare dedicato ai diversi contesti nazionali. In Italia, una storiografia di ispirazione marxista s'interessava sempre di più al tema. Se è impossibile citare in modo esaustivo i lavori apparsi alla fine degli anni Ottanta, si può comunque affermare che la ricerca sulle persecuzioni antiebraiche in Italia entrava nella sua età matura. Nel 1988 usciva presso Einaudi la quarta edizione della *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*; nell'introduzione, De Felice rimarcava la diversità sostanziale fra il caso italiano e quello tedesco, cercando di allontanare dal fascismo ogni forma di accusa di razzismo. Contro questa versione, altri storici ponevano invece in rilievo le origini autoctone dell'antisemitismo fascista, sottolineando il coinvolgimento in esso di ampi settori della società italiana. Primo passo verso la revisione storiografica fu la messa in discussione, nel saggio di David Bidussa intitolato *Il mito del bravo italiano*, della tesi secondo la quale gli Italiani erano «brava gente», incapaci di accettare o di partecipare alla persecuzione degli ebrei nel paese[13].

Tra i numerosi studi di Michele Sarfatti, merita di essere segnalato *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938* il quale segnava una nuova svolta, ormai decisiva, nella storiografia italiana dedicata alla legislazione antiebraica[14]. Dopo avere ricordato la responsabilità del regime fascista, egli fu il primo a dimostrare come la politica persecutoria fosse stata pensata e sviluppata in maniera rigorosa ed efficace. In questo nuovo volume, Sarfatti compiva uno studio sulle norme e le leggi italiane emanate contro gli ebrei. Dopo avere analizzato nel dettaglio i testi delle leggi stesse, lo storico s'interessava alla loro concatenazione nel tempo, trovandone un filo logico. La loro emanazione in effetti seguiva un piano ben preciso finalizzato ad isolare e incolpare tutti gli ebrei del Regno. In tale logica, non era casuale che gli ebrei stranieri fossero le prime vittime perché erano meno integrati sia nella società italiana che nella comunità locale.

---

[11] M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Zamorani, Torino 1994.

[12] La legislazione antiebraica in Italia e in Europa: atti del Convegno nel cinquantenario delle leggi razziali, Roma, 17-18 ottobre 1988, Camera dei deputati, Roma 1989.

[13] D. Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 110.

[14] M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Zamorani, Torino 1994, pp. 199.

Il dibattito storiografico attorno alle leggi razziali

a. La tesi storiografica della Continuità: dopo le ricerche decisive di Renzo De Felice, Meir Michaelis e Michele Sarfatti, e nonostante la diversità delle idee, gli storici concorrono oggi ad ammettere l'esistenza di una componente razzista e antisemita nella storia del fascismo. Secondo la tesi storiografica dominante, diversi motivi s'incrociarono e influenzarono in modo che gli ebrei divennero un problema di politica interna; Mussolini decise di risolverlo dotando il regime e il Paese di una politica antisemita. Oggi gli studiosi si confrontano da una parte sui motivi che spinsero Mussolini a istituire una politica antisemita in Italia; dall'altra, cercano di determinare il periodo in cui la decisione venne presa. Come precedentemente sottolineato, Meir Michaelis sostiene che la politica antisemita italiana sia stata una conseguenza diretta dell'alleanza politica con la Germania nazista[15]. In questo approccio, e nonostante ci siano anche altri motivi inerenti alla politica interna, Renzo De Felice afferma che il Duce aveva deciso di istituire le leggi razziali in Italia allo scopo di mettere in luce ed esaltare la coerenza della politica dell'Asse. Michele Sarfatti, per quanto lo riguarda, è sostenitore di un'altra tesi, esposta nel volume *Gli ebrei nell'Italia fascista: vicende, identità, persecuzione*, e condivisa da altri come ad esempio Giorgio Fabre, autore del libro *Mussolini razzista*[16]. La tesi sostenuta da questi studiosi è che l'antisemitismo fascista era presente fin dalle origini del regime.

Sarfatti individuava come punto di partenza un discorso pronunciato da Mussolini davanti alla Camera il 16 novembre 1922, durante il quale il Duce aveva dichiarato che «tutte le religioni saranno rispettate, con uno sguardo particolare a quella dominante, che è il cattolicesimo». Lo storico considerava le diverse misure adottate a favore della Chiesa cattolica durante i primi anni del regime come la premessa di una persecuzione religiosa. Secondo Sarfatti, tale tesi veniva confermata con i Patti lateranensi dell'11 febbraio 1929 e il regio decreto del 30 ottobre 1930 che restringeva fortemente l'autonomia statutaria delle comunità israelitiche. Successivamente, durante la Guerra d'Etiopia, lo storico osservava una transizione dalla persecuzione della parità religiosa alla persecuzione dei diritti degli ebrei. Secondo lui, diversi motivi avrebbero determinato questa transizione: l'azione dei «bandieristi» ; il fallimento delle iniziative ebraiche anti-sioniste; l'avvicinamento politico alla Germania; la denigrazione del potenziale alleato. Soprattutto, la politica di tutela della razza inaugurata nelle colonie un anno dopo la conquista italiana in Abissinia sarebbe stata all'origine dell'adozione di normative antisemite nella penisola. Sarfatti finiva così con l'identificare il momento in cui Mussolini decide di istituire una politica antisemita tra la fine del 1935 e l'estate 1936.

b. La tesi storiografica della «rottura»: tra gli oppositori a questa tesi storiografica si possono notare le ricerche della studiosa francese Marie-Anne Matard-Bonucci. Nel suo libro pubblicato nel 2006, *L'Italie fasciste et la persécution des Juifs*, tradotto e pubblicato in Italia nel 2008, la storica considerava l'adozione delle misure antisemite come un momento

---

[15] M. Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, cit.

[16] M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista: vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino 2000, XI, p. 377; G. Fabre, *Mussolini razzista*, Garzanti, Milano 2005, pp. 508.

inevitabile nell'itinerario della politica culturale fascista[17]. Marie-Anne Matard-Bonucci sosteneva che l'esclusione degli ebrei era stata pensata come un impulso politico allo scopo di rivitalizzare il regime totalitario che si proponeva di erigere il nuovo uomo italiano; l'antisemitismo fascista veniva anzi caratterizzato come un fenomeno di opportunità e di circostanza. Secondo questa teoria, il momento antisemita del fascismo italiano rompeva con una tradizione ideologica liberale e fascista.

In questo approccio storiografico, anche il legame che esisterebbe tra la politica razziale in Africa e la politica antisemita in Italia era messo in discussione. Veniva cioè riconosciuto che la lotta contro i meticci inaugurava, sul piano legislativo, l'attuazione di un razzismo biologico ma, allo stesso tempo, si rifiutava l'idea che la svolta razziale della politica coloniale fosse stata all'origine della decisione dell'antisemitismo di Stato. Per avvalorare la sua teoria, Marie-Anne Matard-Bonucci poneva sotto esame tra l'altro la stampa periodica, accertando che, aldilà della pubblicazione degli documenti ufficiali che legavano i due fenomeni allo scopo di rafforzare e legittimare la dottrina ufficiale, razzismo anti-africano e antisemitismo erano distinti. Così, rifiutando l'idea che la conquista etiopica fosse stata all'origine di una presa di coscienza da parte del regime inducendo alle leggi razziali del 1938, la studiosa fondava la sua tesi sull'analisi, tra l'altro, del diario di Galeazzo Ciano, genero di Mussolini e ministro degli Esteri che, alla vigilia della politica antisemita, era sicuramente il collaboratore più stretto del Duce. Dopo un esame del documento, la storica concludeva che la decisione di Mussolini venne presa tra l'estate e l'autunno del 1937.

Allargamento storiografico attorno al dibattito attuale: razzismo coloniale e antigiudaismo cattolico

Nel quadro di tale dibattito, era inevitabile una totale revisione di una storiografia sul razzismo e l'antisemitismo italiano. Due volumi usciti negli anni Novanta hanno contribuito a diffondere una nuova tesi, ormai largamente diffusa e consolidata, secondo la quale le leggi razziali del 1938 non potevano essere considerate un avvenimento senza precedenti. Nel volume *La menzogna della razza* del 1994, pubblicato al seguito di una mostra promossa dal Centro culturale Furio Jesi a Bologna, furono riprodotti immagini e documenti inediti[18]. Da notare anche i vari contributi di grande rilievo del volume *Nel nome della razza* uscito nel 1999 a cura di Alberto Burgio[19]. Al centro di tale rivisitazione, nuove considerazioni relative all'esperienza coloniale italiana e l'antigiudaismo cattolico si sono sviluppate.

a. La storiografia del razzismo coloniale: per quanto riguarda la storia del colonialismo italiano, gli studi di Giorgio Rochat e Angelo Del Boca, intitolati rispettivamente *Il*

---

[17] M.A. Matard-Bonucci, *L'Italie fasciste et la persécution des Juifs*, Perrin, Paris 2006, p. 599; Ead., *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 514.

[18] *La menzogna della razza: documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, a c. di F. Jesi, Grafis, Bologna 1994, pp. 399.

[19] *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia dell'Italia. 1870- 1945*, a c. di A. Burgio, il Mulino, Bologna 1998, pp. 565.

colonialismo italiano e *Gli italiani in Africa orientale*, furono negli anni Settanta i primi a rompere con una tradizione storiografica, valutando il razzismo come un fenomeno assente dalle pratiche coloniali[20]. In effetti, secondo le prime ricerche storiche, un sistema coloniale così breve non autorizzava un confronto scientifico con le altre potenze coloniali europee in materia di razzismo.

Stimolati dalle prime ricerche di Rochat e Del Boca, altri lavori monografici condotti negli anni Ottanta e Novanta dimostrarono successivamente l'esistenza di atteggiamenti e pratiche discriminatorie nei confronti degli indigeni[21]. Tuttavia, queste ricerche si concentravano per lo più sul periodo dell'emergere delle leggi razziali in Etiopia. Oggi gli storici si chiedono se un razzismo coloniale sia identificabile prima del 1937, cioè fin dalle origini della storia coloniale italiana. Dall'analisi delle pratiche, degli atteggiamenti e soprattutto delle prime misure assunte contro gli indigeni effettuate da Angelo Del Boca, Nicola Labanca e Alessandro Triulzi, emerge che il razzismo fu sempre usato dalla propaganda e dalla politica come strumento necessario per costruire e mantenere la dominazione italiana sulle popolazioni locali. Secondo loro, l'avvento del fascismo proseguì e intensificò il sistema segregazionista istituto in Eritrea e in Libia nell'epoca liberale. Successivamente alla conquista etiopica e alla fondazione dell'Impero, il razzismo «implicito» diventò legge di Stato e cerniera di una nuova società imperiale che si basava su una netta separazione tra le razze bianca e nera. Queste prime teorizzazioni razzistiche, esercitate alla metà degli anni Trenta contro le popolazioni delle colonie, avrebbero offerto il fondamento dottrinale alle normative discriminatorie promulgate contro gli ebrei nella penisola.

b. La storiografia dell'«antigiudaismo» cattolico: un'altro aspetto notevolmente studiato negli ultimi anni è l'antigiudaismo cattolico come premessa dell'antisemitismo politico in età contemporanea. Se le prime ricerche storiche si erano focalizzate sul ruolo, e soprattutto sul «silenzio» della Santa Sede di fronte alle persecuzioni antiebraiche, gli studiosi riflettono oggi sui legami e i rapporti tra il nuovo antisemitismo politico – nazionalistico e di materia razzista – e l'antigiudaismo tradizionale di natura cattolica. All'origine di tale dibattito era il lavoro teatrale del drammaturgo tedesco Rolf Hochhuth, *Il Vicario*, che nel 1963 scatenò una viva polemica. Da allora, due campi storiografici si affrontano; una parte sostiene che Pio XI e Pio XII avrebbero dovuto intercedere contro le leggi razziali e le persecuzioni; altri invece dicono che la Santa Sede non poteva intervenire senza peggiorare le vicende della Chiesa tedesca.

Per quanto riguarda il secondo argomento, due filoni storiografici si confrontano sui legami tra « antigiudaismo » e «antisemitismo». Appoggiandosi sulla definizione di «Antisemitismus» di Thomas Nipperdey e Reinhard Rürup pubblicata nell'enciclopedia di teologia tedesca nel 1974, una parte di studiosi, tra cui Henri De Lubac, metteva in evidenza le divergenze tra i due fenomeni, sostenendo che la Chiesa cattolica fosse estranea alla nascita e allo sviluppo dell'antisemitismo moderno, e attribuendolo a Voltaire e al secolo

---

[20] G. Rochat, *Il colonialismo italiano. Documenti*, Loescher, Torino 1973, p. 224; A. Del Boca, *Gli italiani in Africa orientale*, Laterza, Roma 1976, pp. 289.

[21] Tra gli studi più famosi del periodo, possiamo citare A. Sbacchi, *Il colonialismo in Etiopia.1936-1940*, Mursia, Milano 1980, XII, pp. 357.

dei lumi[22]. Giovanni Miccoli e Renato Moro, invece, s'opponevano con forza a questa teoria, mettendo in evidenza il riproporsi, nel nuovo antisemitismo a cavallo tra Ottocento e Novecento, dei motivi dell'antica polemica cattolica contro gli ebrei. Essi finivano con il sostenere che, nel corso degli secoli, la memoria collettiva si era impregnata della polemica antiebraica diffusa dalla Chiesa cattolica. In questo modo essa muniva da una parte i regimi totalitari di presupposti ideologici all'antisemitismo politico, dall'altra preparava l'opinione pubblica all'avvento di future campagne anti-ebraiche. Gli studiosi concludevano che la Chiesa cattolica non era affatto estranea all'antisemitismo politico in età contemporanea[23].

L'attuazione di una legislazione antisemita in Italia

Disponiamo oggi di numerosi studi specifici sulle conseguenze delle leggi razziali in Italia. Se alcuni settori risultano indagati in maniera dettagliata, altri restano ancora poco approfonditi: ad esempio, non esistono ancora lavori esaustivi dedicati alla campagna antiebraica, se non relativamente alla stampa militante e quella cattolica. Per quanto riguarda la mia ricerca di dottorato, ho cercato di mettere in rilievo il ruolo dei grandi quotidiani nell'elaborazione e diffusione di una cultura razzista e antisemita nella penisola[24]. Ciò premesso, numerosi sono i contributi sull'incidenza della persecuzione nei confronti del mondo culturale italiano. Possiamo segnalare lo studio di Giorgio Fabre, *L'elenco*, dedicato alla censura delle pubblicazioni di editori israeliti[25]. In particolare, per quanto riguarda l'ambito universitario, si possono vedere: *Le leggi razziali all'università di Padova* di Angelo Ventura[26]; *L'università italiana e le leggi antiebraiche* di Roberto Finzi[27]; l'articolo di Gabriele Turi *L'Università di Firenze e la persecuzione razziale*, pubblicato dalla rivista scientifica «Italia contemporanea» nel 2000[28].

Un altro settore largamente studiato in questi ultimi anni è quello delle scienze. Gli storici hanno dimostrato come gli studi demografici, eugenetici e antropologici hanno ampiamente contribuito all'elaborazione di una dottrina razzista e antisemita a livello nazionale[29]. Numerosi sono anche i contributi di carattere locale dedicati alle vicende degli ebrei. Senza

[22] H. De Lubach, *Oeuvre complète*, vol. I: *La résistance chrétienne au nazisme*, Cerf, Paris 2006, XIV, pp. 773.

[23] *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique*, a c. di C. Brice, G. Miccoli, École Française de Rome, Rome 2003, p. 392; G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, in *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa: atti del Convegno del cinquantenario delle leggi razziali (Roma, 17-18 ottobre 1988)*, Roma, Camera dei Deputati, 1989, pp. 163-274; Id., *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, in *Storia d'Italia*, vol. II, Einaudi, Torino,1997, pp. 1369-1574; Id., *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 570; R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 216.

[24] F. Levin Gallina, *Racisme et antisémitisme dans la presse italienne à l'époque fasciste (1922-1943): entre propagande politique et journalistique*, Thèse de doctorat en histoire sous la direction de M. Matard-Bonucci et F. Levi, Université de Grenoble, Università di Torino, 2011, 2 voll.

[25] G. Fabre, *L'elenco: censura fascista, editoria e autori ebrei*, Zamorani, Torino 1998, p. 499.

[26] *L'università dalle leggi razziali alla Resistenza: giornata dell'università italiana nel 50° anniversario della Liberazione, Padova, 29 maggio 1995*, a c. di Ventura A., CLUEP, Padova 1996, p. 248.

[27] R. Finzi, *L'università italiana e le leggi antiebraiche,* Editori riuniti, Roma 1997, p. 142.

[28] G. Turi, *L'Università di Firenze e la persecuzione razziale*, in «Italia contemporanea»*,* 2000, n. 219, pp. 227-248.

[29] Tra gli studi dedicati alle scienze, possiamo segnalare: A. Di Meo, *Cultura ebraica e cultura scientifica italiana,* Editori riuniti, Roma 1994, p. 134; *Scienza e razza nell'Italia fascista*, a c. di G. Israel, P. Nastasi, il Mulino, Bologna 1998, p. 408.

alcuna pretesa di completezza, merita di essere preso in considerazione il volume curato da Fabio Levi, *L'ebreo in oggetto. L'applicazione della normativa antiebraica a Torino 1938-1943*[30]. Promossa dal Consiglio regionale del Piemonte, e della Comunità ebraica di Torino, e con il contributo della Fondazione De Lévy, il volume segnò una tappa decisiva perché fu il primo ad affrontare il tema dell'applicazione della normativa antiebraica a livello locale. Gli studiosi che collaborarono alla ricerca furono Daniela Adormi, Giuseppe Genovese e Liliana Picciotto, rispettivamente sui modi e luoghi della persecuzione, sul profilo quantitativo del gruppo ebraico torinese nel 1938 e sulle notizie statistiche sugli ebrei torinesi deportati. Fabio Levi ha curato il capitolo sul censimento antiebraico del 22 agosto 1938 e l'appendice che rintracciava il lavoro amministrativo del questore e del capo della polizia di Torino. Il risultato forse più positivo di questa ricerca è stata la dinamica suscitata dopo la sua pubblicazione. In effetti, se guardiamo al panorama storiografico generale, possiamo notare un aumento notevole delle ricerche su scale locali dopo il 1991. Tra loro, il famoso libro a cura di Enzo Collotti che descrive un ricco quadro della persecuzione antiebraica in Toscana[31]. Non si può chiudere questo panorama storiografico senza l'evocazione delle testimonianze e delle opere autobiografiche legate all'introduzione delle leggi razziali. Tra le più significative da un punto storico e psicologico, possiamo ricordare i contributi di Ernesta Bittanti-Battisti[32], di Fausto Coen[33] e di Fabio Levi[34].

Conclusioni

Da ormai più di vent'anni, il dibattito sull'antisemitismo fascista si è fatto più intenso, moltiplicando le ricerche scientifiche più varie. I ricercatori hanno intrapreso un'approfondita riflessione sulla specificità nazionale della persecuzione ebraica indagando in particolare sulle premesse dell'antisemitismo fascista, le caratteristiche dell'ideologia e le modalità dell'applicazione della legislazione del 1938. Se la conoscenza di tutti questi aspetti è ormai consolidata in Italia, gli storici stranieri continuano a considerare le persecuzioni fasciste come una banale conseguenza dell'alleanza con la Germania nazista. Le poche ricerche italiane scritte o tradotte in inglese hanno sicuramente impedito la diffusione delle nuove tesi storiografiche all'estero. Nel caso specifico della Francia, i lavori di Pierre Milza, maggior storico specialista dell'Italia fascista, hanno anche limitato la circolazione delle nuove ricerche mettendo in discussione le tesi di Renzo Di Felice e di Meir Michaelis, condivise dallo storico francese. Si capisce dunque che il tema dell'antisemitismo fascista non ha suscitato per anni molto interesse nel paese. I lavori della storica Marie-Anne Matard-Bonucci segnano quindi una prima tappa decisiva verso il percorso di revisione della storia dell'antisemitismo fascista in Francia.

---

[30] *L'ebreo in oggetto. L'applicazione della normativa antiebraica a Torino 1938-1943*, a c. di F. Levi, Zamorani, Torino 1991, p. 190.

[31] E. Collotti, *Razza e fascismo: la persecuzione contro gli ebrei in Toscana, 1938-1943*, Regione Toscana, Giunta regionale, Firenze 1999, 2 voll.

[32] E. Bittanti Battisti, *Israele-Antiisraele: diario, 1938-1943*, Manfrini, Calliano-Trento, 1986.

[33] F. Coen, *Italiani ed ebrei: come eravamo*, Marietti, Genova 1988, p. 168.

[34] F. Levi, *L'identità imposta: un padre ebreo di fronte alle leggi razziali di Mussolini*, Zamorani, Torino 1996, p. 199.

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Leggi razziali e odonomastica a Trieste[1]
Racial laws and street names in Trieste

di Alessandro Giadrossi

Introduzione

Le denominazioni dei luoghi sono la rappresentazione viva dello stratificarsi, nel corso dei secoli, della cultura popolare e dell'azione delle pubbliche autorità. Il territorio viene rappresentato nella cultura orale e scritta, ancor prima che nelle sue riproduzioni e immagini, attraverso delle denominazioni. La toponomastica dà un nome al territorio e contribuisce a renderlo espressivo di identità, quindi paesaggio. Un bene – valore definito crocianamente «volto della patria» o più di recente «forma del paese», risultato dell'azione della natura, dell'uomo e delle sue interrelazioni[2]. Il potere pubblico, imponendo nomi a luoghi, piazze ed al reticolo viario – compito quest'ultimo dell'odonomastica – narra e costruisce la sua immagine. In questo modo, il potere lascia memoria di sé. L'erezione di monumenti, l'affissione di targhe, lapidi, epigrafi, d'altra parte, perseguono il medesimo fine. L'intitolazione di una scuola, di una via o di una piazza, o la modifica di una sua denominazione, in luogo di quella in precedenza attribuita, avvengono attraverso l'emanazione di provvedimenti amministrativi[3] rappresentativi di una volontà politica di recepimento di una tradizione o di un sentimento popolare e che, per il principio di continuità dell'agire amministrativo, dovrebbero sempre tener conto delle ragioni che hanno condotto all'attuale assetto toponimico. Ma non sempre così è stato. I governi non democratici, modificando nomi di luoghi o di vie, hanno voluto imporre un'ideologia e talvolta anche l'uso di una lingua. Il presente contributo ha lo scopo di illustrare come, nei diversi momenti del regime fascista, le autorità mutarono l'odonomastica della città di Trieste e l'influsso che le leggi razziali ebbero in tale cambiamento. La presenza di una consistente comunità ebraica ed il ruolo da questa svolto in un periodo allora non lontano resero l'emanazione di quei prov-

[1] L'articolo riprende l'intervento svolto in occasione della conferenza tenutasi a Trieste il 23 gennaio 2009 al Circolo della Stampa. Ringrazio per l'aiuto nelle ricerche l'Archivio generale del Comune di Trieste (ACTs) e l'Archivio di Stato di Trieste (ASTs).

[2] Questa definizione è ora codificata nel d.lgs. 42 del 2004, art. 131.

[3] La materia è regolata dal Regio decreto legge 10 maggio 1923, n. 1158, convertito nella legge 17 aprile 1925, n. 473, dalla legge 23 giugno 1927, n. 1188, e dall'art. 41 del decreto del presidente della Repubblica 30 maggio 1989, n. 223. Questa normativa vale anche per l'intitolazione degli istituti di istruzione. In merito alla legislazione sulla toponomastica si veda M. Pallottino, voce «Toponomastica» in *Enciclopedia del diritto*, XLIV, Giuffrè, Milano 1992, p.739; G. Melis, *La legislazione sulla toponomastica dall'Unità ad oggi* in Atti del convegno «Le città leggibili. La toponomastica urbana tra passato e presente», Foligno 11-13 dicembre 2003 in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», vol. CI, fasc. 2, 2004, p. 89.

vedimenti più complessa che altrove[4].

L'interesse all'argomento è conseguente al dibattito[5] iniziato oltre un anno fa in merito alla volontà, manifestata dalla Giunta comunale e di recente attuata, di intitolare una via di Trieste a Mario Granbassi[6]. A Granbassi era stata già dedicata nell'agosto del 1939 una via di Trieste sopprimendo la precedente denominazione a Samuele Romanin. Il provvedimento rappresentò la prima sostituzione – a fini toponomastici – di un nome ebraico con uno ariano. Solo nel dopoguerra quella denominazione fu ripristinata. Anticipando le conclusioni, possiamo affermare che il patrimonio odonomico di Trieste fu fortemente influenzato dal regime fascista e che i cambiamenti apportati furono diretta conseguenza dell'emanazione delle leggi razziali.

L'applicazione delle leggi razziali a Trieste e relative conseguenze sull'odonomastica cittadina

Il patrimonio odonimico cittadino fu caratterizzato, sino alla fine degli anni Venti, dall'esito del sovrapporsi di denominazioni molto antiche e molto recenti; queste ultime, conseguenti al generale mutamento avvenuto a seguito dell'annessione di Trieste all'Italia, ispirate al Risorgimento ed alla storia patria, con particolare preferenza per le figure di spicco dell'irredentismo triestino e dei martiri del conflitto mondiale[7]. Nell'agosto del 1933 fu deliberata dal podestà di Trieste, Pitacco, la prima riforma organica della denominazione delle strade cittadine, volta ad esaltare la figura dei martiri fascisti triestini[8]. La scelta, conseguente ad una richiesta del Partito nazionale fascista, fu mirata soprattutto a «marcare» alcune parti della città che rappresentavano luoghi di vita e memoria della comunità slovena e socialista: la via della Geppa, che corre nelle adiacenze dell'ex Hotel Balkan, e le vie del rione del Littorio, nei distretti di San Giacomo e di Chiarbola. Per queste strade

---

[4] «Con l'annessione all'Italia Trieste diventò nel panorama ebraico del regno una delle comunità religiose più numerose e agiate, grazie alla presenza di un ceto borghese medio-alto impegnato a vari livelli nella gestione economica e politica della città. Forte dei suoi dichiarati sentimenti italiani, per i quali molti ebrei avevano combattuto, prima nelle file degli irredentisti e dopo quelle dei volontari al fronte italiano nel conflitto mondiale, la comunità ebraica triestina non intese l'avvento del fascismo come un ostacolo né come una minaccia alla sua sopravvivenza: anzi, parecchi ebrei di sentimenti nazionalisti erano confluiti senza problemi nel Partito nazionale fascista, condividendone gli obiettivi e l'ideologia politica»; v. T. Catalan, *Identità ebraiche a Trieste fra Ottocento e Novecento*, in *Storia d'Italia, Le Regioni dall'unità a oggi, Friuli Venezia Giulia*, a c. di R. Finzi, C. Magris, G. Miccoli, vol. II, Einaudi, , Torino 2002, p. 1239.

[5] Sul dibattito si segnalano in particolare A. D'Orsi, *Se a Trieste spunta una via per l'eroe fascista*, in «La Stampa», 11 agosto 2008; C. Magris, *Revisionismo toponomastico*, in «Corriere della Sera», 26 ottobre 2008. La giunta di cui si parla nel saggio è quella retta dal sindaco Roberto Dipiazza [N.d.R].

[6] Deliberazione della giunta comunale di Trieste 9 febbraio 2009, n. 48, di assegnazione della denominazione viaria Scala Mario Granbassi. Nel procedimento sono stati acquisiti i pareri della Soprintendenza per i beni architettonici e paesistici del Friuli Venezia Giulia e della Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia. Il primo favorevole ed il secondo contrario. I pareri e la delibera della giunta sono privi di motivazione.

[7] In generale sull'influsso del ventennio fascista sulla toponomastica si veda S. Raffaelli, *Il primo dopoguerra e il ventennio fascista* in Atti del convegno «Le città leggibili», cit. p. 155. Sull'odonomastica di Trieste fondamentale è A. Trampus, *Vie e piazze di Trieste moderna. Toponomastica stradale e topografia storica*, Edizioni Italo Svevo, Trieste 1989, anche se contenente alcune imprecisioni sulle vicende dei cambiamenti odonomastici.

[8] ASTs, Prefettura Trieste, Atti generali, Busta 3079, Class. 4128. Con una prima deliberazione podestarile del 28 novembre 1931, n. 1835, era stata sostituita la denominazione della via Geppa con quella di via dei Caduti fascisti, in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

fu scelta la denominazione di fascisti[9] periti tra il 1920 e il 1923 in azioni squadristiche: Luigi Casciana, deceduto il 20 luglio 1920 durante l'attacco al Balkan, sarebbe dovuto andare a denominare la via della Geppa; Mario Trevisan, morto il 7 marzo 1922 nel rione di San Giacomo «durante scontri con i comunisti», la via Zorutti, e così per oltre una decina di esponenti del fascismo della prima ora[10]. Fu pertanto richiesta la soppressione di alcuni toponimi ritenuti dal podestà non significativi della storia locale (via dei Lavoratori, via Risorta, via Limitanea, via delle Mandrie, via della Scuola nuova).

La Commissione provinciale ai monumenti per la provincia di Trieste, nella seduta del 26 gennaio 1934[11], fu unanimemente di diverso avviso. Essa era allora presieduta da Silvio Benco e ne facevano parte il soprintendente Ferdinando Forlati, Gino Parin, Piero Sticotti, Baccio Ziliotto e Attilio Degrassi; a quella riunione non partecipò, invece, l'ingegnere Cornelio Budinis. La Commissione ritenne che non dovevano essere mutati i nomi delle vie, come via della Geppa, via del Bosco, via delle Mandrie, ecc., che duravano da secoli. Alla Commissione, inoltre, non sembrò opportuno intitolare una via ad ogni singolo caduto per la «Causa Fascista»; piuttosto,

> l'onoranza avrebbe maggiore significato se una grande piazza, che potrebbe essere la piazza dei Foraggi, il cui nome è recentissimo[12], si chiamasse piazza dei Martiri Fascisti; una targa sotto il nome della piazza potrebbe ricordare i singoli nomi. Si potrebbe fare eccezione per Luigi Morara Sassi, già segretario federale, al quale potrebbe essere intitolata una via. Via don Giovanni Bosco potrebbe chiamarsi l'attuale via dei Lavoratori, nome senza significato e d'origine recente; la via è sita nei pressi dell'Oratorio Salesiano.

Tale consiglio fu seguito dal podestà che, pochi mesi dopo, modificò il nome di piazza dei Foraggi in piazza dei Caduti Fascisti[13]. Questa denominazione[14] fu data quattro anni dopo alla piazza San Giovanni, in quanto la prima era ritenuta «troppo periferica e di esigua importanza mal prestandosi ad onorare come si conviene, la memoria dei Caduti per la Rivoluzione». Il regime fascista, pertanto, ebbe più volte occasione di rivedere l'odonomastica cittadina.

Concentrandoci sul tema del presente contributo, è necessario premettere che le leggi

---

[9] La legge del 1927 e della quale Corrado Ricci fu l'ispiratore e relatore al Senato, sancì il principio che nessuna strada o piazza pubblica potesse essere denominata a persona che non fosse deceduta da almeno dieci anni. La Camera, tuttavia emendò il testo introducendo nell'originaria deroga limitata ai «caduti in guerra» quella ai caduti per la «causa nazionale» che comprendeva anche i caduti della rivoluzione fascista.

[10] Oltre a quelli citati: Angelo Crena, Remo Comisso, Floriano Beuzzar, Gabriele Berutti, Giovanni Boscarolli, Alfredo Olivares, Mario Tamplenizza, Villy Haynau, Aldo Ivancich, Pasquale Napolitano. Con la medesima delibera fu proposta anche l'intitolazione di alcune vie a uomini del Risorgimento ed irredentisti quali Raimondo Battera, Leone Fortis, Pietro Zorutti, Raffaele Abro e Giovanni Orlandini.

[11] ASTs, Prefettura Trieste, cit.

[12] Nel 1910 la piazza assunse il nome di «piazza nuova dei Foraggi».

[13] Deliberazione del Podestà 3 marzo 1934, con parere favorevole reso dal Soprintendente Forlati al Ministero dell'educazione nazionale dalla Regia Soprintendenza il 20 marzo 1934, in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

[14] Deliberazione del Podestà 5 marzo 1938, n. 217, con parere favorevole del Ministero dell'educazione nazionale del 1° aprile 1938, nota n. 742, riportato nella lettera di trasmissione del Soprintendente in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

razziali, emanate a partire dal 1938[15], non contenevano alcuna previsione espressa sulla necessità di sopprimere le denominazioni di vie o piazze, facenti riferimento a persone di razza ebraica. Tuttavia, il ministero dell'Interno, direzione generale per la Demografia e la Razza[16], emanò una disposizione in base alla quale

> i provvedimenti razziali devono trovare applicazione anche nel campo della toponomastica mediante la sostituzione di nomi ebraici a luoghi, vie, istituzioni, moli ecc. e con la rimozione di lapidi, ricordanti ebrei. I provvedimenti relativi debbono essere adottati tempestivamente, quando se ne presenti cioè l'occasione e senza dare speciale rilievo.

Il dualismo, più volte sottolineato da molti storici nell'applicazione delle leggi fasciste da parte dell'amministrazione, ben si manifesta nell'analisi delle vicende relative al cambiamento della denominazione delle vie e piazze di Trieste. La documentazione evidenzia, da una parte, l'attivismo del commissario prefettizio Marcucci che sostituì nel 1938 il podestà avvocato Enrico Paolo Salem; dall'altra, l'atteggiamento cauto degli organi centrali, del prefetto o dei suoi uffici. Nel gennaio del 1939, quindi a poco più di un mese dall'emanazione della più importante delle leggi razziali, quella del 17 novembre 1938, il commissario prefettizio, comunicò al prefetto l'elenco delle denominazioni «non ariane» presenti nella toponomastica stradale di Trieste e nell'intestazione di alcune scuole materne ed elementari. La nota che l'accompagnò fu molto dettagliata e vennero ben illustrati i meriti dei non ariani che al tempo avevano indotto l'amministrazione comunale a quelle intitolazioni[17]. Tra i nomi di vie e scuole da sostituire furono segnalate in particolare quelli di Raffaele Abro, Graziadio Ascoli, Guido Brunner, Leone Fortis, Attilio Grego, Moisè Luzzato, Elio Morpurgo, Aldo Padoa, Guido Pollitzer, Samuele Romanin, Giuseppe Revere, Giorgio Sidney Sonnino e Felice e Giacomo Venezian. Nel contempo, il commissario propose un elenco di nomi di persone e luoghi da utilizzare in sostituzione: Mario Granbassi, Carmelo Lucatelli, Giuseppe Sillani, Vittorio Antoniani e Menotti Cesca. A parte il Granbassi[18], si trattava di caduti della Prima guerra mondiale decorati al valor militare. Il prefetto, appena ricevuta la richiesta del commissario, rispose che, in base alle disposizioni degli organi centrali, non dovesse essere seguito un unico criterio, ma fosse necessario

---

[15] È importante sull'argomento il libro di M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Zamorani editore, Torino 1994. È stato recensito da S. Bon, in «Qualestoria», a. XXII, dicembre 1994, n. 3, pp. n. 3, 1994 175.

[16] Ministero dell'Interno, Direzione Generale per la Demografia e la Razza 1938-1943, in Archivio centrale dello Stato, Roma, b. 3, f. 14, sf. 4.

[17] ACTs, Segr. Gen. Rep. II, 16 - 1944

[18] Mario Granbassi, partito volontario per combattere contro la Repubblica spagnola, morì in Spagna il 3 gennaio 1939. Non mio nostro compito delineare compiutamente la figura di Granbassi, anche se farlo sarebbe stata buona cosa, sia da parte di chi di recente ha voluto dedicargli una scalinata e sia da chi vi si è opposto. Il noto libretto *Mastro Remo si confessa*, Cappelli, Bologna 1932, che ho avuto la curiosità di leggere, appare, invero, letterariamente assai modesto; è solo un esempio, storicamente interessante, di insidioso propagandismo *agè* indirizzato all'infanzia. Si segnala anche la breve prefazione al libro di Renato Ricci, squadrista toscano, poi vicesegretario nazionale del PNF, presidente dell'Opera nazionale balilla ed al tempo sottosegretario di Stato per l'educazione fisica e giovanile.

distinguere le situazioni «caso per caso»[19]. E, aggiunse, nessuna variazione doveva essere apportata alla Scuola medaglia d'oro «Brunner», alla piazza Giacomo Venezian[20], al viale Sidney Sonnino ed alla via Giuseppe Revere. L'8 febbraio la prefettura[21] confermò che «sembra superiormente opportuno che alle intitolazioni di vie, piazze ed edifici pubblici fatte anche ai nomi di Moisè Luzzato, Felice Venezian, Raffaele Abro, Leone Fortis, Aldo Padoa e Attilio Grego non[22] debba apportarsi alcuna variazione». Dopo aver modificato il 1° luglio 1939 la piazza della Borsa in piazza Costanzo Ciano[23], il 26 agosto 1939[24] intervenne la prima modifica alla toponomastica triestina ispirata dalle leggi razziali. Furono sostituite le denominazioni di via Graziadio Ascoli e di via Samuele Romanin rispettivamente con quelle di Mario Granbassi e di Sergio Laghi. Il podestà così motivò il provvedimento a favore di Granbassi: «ritenuto doveroso tributare perenne onoranza alla memoria della Medaglia d'oro Mario Granbassi, gloriosamente caduto sui campi di Catalogna per l'affermazione degli ideali fascisti; considerato che nella toponomastica stradale di Trieste sono da sostituire denominazioni non ariane con nomi di eroici caduti»[25].

Iniziò proprio con l'intitolazione a Granbassi di una via cittadina, l'opera di «arianizzazione» dell'odonomastica triestina. L'attivismo del podestà Marcucci era d'altra parte sostenuto dai giornali cittadini, «Il Piccolo» ed «Il Popolo di Trieste» che ormai da oltre un anno chiedevano a gran voce l'applicazione delle leggi razziali[26]. Il PNF, Federazione dei Fasci di combattimento di Trieste, probabilmente sollecitato dallo stesso podestà[27], intervenne il 1° ottobre sulla questione della toponomastica. Il federale Grazioli indicò al podestà una lunga serie di sostituzioni; tra queste anche quella di via Romanin con il nome di Granbassi che, già deliberata dal Comune, fu approvata nei giorni successivi dai ministeri competenti[28]. È interessante segnalare un appunto vergato a mano sulla richiesta dattiloscritta di Grazioli: «via Sara Davis». Pochi giorni dopo, il 19 ottobre, il comandante dei vigili urbani informò l'amministrazione comunale che la tabella viaria di via Sara Davis, all'angolo con la piazza tra i Rivi, era stata imbrattata con il colore nero[29]. Sui muri

---

[19] R. Prefettura 14 gennaio 1939, in ACTs, prot., cit. D'altra parte questa interpretazione era coerente con l'impostazione delle prime disposizioni volte ad esentare dall'applicazione delle norme discriminatorie gli ebrei «possessori di speciali benemerenze». Anche Mussolini, nel discorso tenuto a Trieste in occasione della sua visita, il 18 settembre 1938, sottolineò la possibilità di questa deroga nell'applicazione delle leggi razziali.

[20] Il piazzale che era sorto a seguito di interventi edilizi tra le vie Giulia, Pietro Kandler e viale Venti Settembre (oggi piazza Volontari Giuliani) era stato dedicato al giurista Giacomo Venezian, con deliberazione del 12 ottobre 1935, n. 1493.

[21] In ACTs, prot., cit.

[22] Sottolineato nel testo.

[23] Alla morte di Costanzo Ciano, avvenuta il 27 giugno 1939, furono molte le intitolazioni di vie e piazze cittadine d'Italia.

[24] Deliberazione 26 agosto 1939, n. 1025. Nella delibera si richiama la nota della Prefettura dell'8 febbraio nella quale non era stato posto un veto alla soppressione della denominazione a favore di Samuele Romanin.

[25] Il 24 settembre 1939 il capo di Gabinetto del ministero dell'Interno fece presente che giuste superiori disposizioni, il Comune di Trieste può essere autorizzato ad intitolare le vie Graziadio Ascoli e Samuele Romanin ai nomi, rispettivamente di Sergio Laghi e Mario Granbassi. Il 3 ottobre giunse l'approvazione del ministro dell'Educazione nazionale, Giuseppe Bottai, in ASTs, Prefettura Trieste, cit..

[26] Vedi S. Bon, *La persecuzione antiebraica a Trieste (1938-1945)*, Del Bianco editore, Udine 1972, p. 92.

[27] La lettera inizia: «Riferendomi alla tua richiesta verbale, come da proposta del Fiduciario dell'Associazione Caduti Mutilati e Feriti per la Rivoluzione e del Comandante il Battaglione Volontario». PNF 1° ottobre 1939, in ACTs prot., cit.

[28] Prefettura Trieste, 2 ottobre 1939, in ACTs, prot., cit. e Ministero dell'educazione nazionale in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

[29] Corpo dei Vigili Urbani di Trieste, 19 ottobre 1939, in ACTs, prot. cit.

degli stabili era stata dipinta, pure in colore nero, la dicitura «via Arrigo Protti». Un nome che compare anche nella lettera del PNF. Avrebbe dovuto sostituire, secondo le indicazioni di Grazioli, la via Brunner. È questo il momento in cui, dalle proposte di deliberazione ritenute, con giudizio semplicistico, imbrigliate nei lacci e laccioli del procedere amministrativo, si passa all'azione diretta. Le cancellazioni squadristiche delle denominazioni viarie colpirono anche la via Giuseppe Revere. Alla prefettura giunse un biglietto anonimo che, il 2 novembre, fu subito trasmesso al podestà. Si legge:

> Eccellenza!
> Se volete sapere chi era il poeta triestino Giuseppe Revere, del quale i soliti giovinastri antisemiti hanno tentato di cancellare il nome della sua via, fatevi dare dalla biblioteca civica l'opuscoletto di sole 32 pagine: Giuseppe Revere conferenza tenuta il 19 maggio 1890 dall'avv. Luigi Camion per la società di Minerva, Trieste, Stab, Tipogr. Giovanni Balestra 1905.

In precedenza, nei primi giorni di settembre, nel Giardino pubblico, era avvenuto un episodio che, in quel clima oppressivo, fece scalpore. Dal piedistallo fu rimosso il busto in bronzo di Italo Svevo e fu scritto con vernice: «Giudeo il bronzo sia dato alla patria», ma il giorno successivo, l'antifascista Bruno Pincherle portò dei garofani rossi sull'erma in segno di omaggio[30]. Nel novembre del 1939 Giovanni Preziosi, grande amico di Farinacci e forse il più importante ideologo italiano della politica razzista antiebraica, sulla rivista «La Vita italiana»[31] scrisse l'articolo *Attenzione agli ebrei di casa nostra*. Così ammonì:

> esistono tuttora a Trieste le vie Romanin, Sara Davis, Moisè Luzzato, Revere, Ascoli, Venezian, ecc. Circa un mese fa vi fu un timido tentativo per far capire a chi di dovere che si riteneva giunto il momento di far... pulizia; ma l'iniziativa fallì miseramente. All'angolo di via Moisè Luzzato, per esempio, sotto la targa che porta il nome giudaico, fu dipinto in nero a grandi caratteri il nome che si suggeriva: via Sergio Laghi. Il giorno dopo avemmo l'umiliazione di veder cancellato il nome del puro eroe italiano, medaglia d'oro, e rimanere invece trionfante il nome dell'ignoto giudeo.

Gli episodi di squadrismo e di intolleranza razzista si acuirono dopo l'entrata in guerra dell'Italia. Il conflitto fu presentato dalla stampa italiana come una «guerra giudaica». Si volle scaricare sugli ebrei la responsabilità di una guerra che non riscuoteva entusiasmi popolari. Il tam tam mediatico ebbe ottimi risultati potendosi notare come della politica antiebraica divennero presto interpreti anche alcuni cittadini, che inviarono delle lettere al podestà richiedendo l'arianizzazione della toponomastica cittadina. Gianni B. inviò la seguente lettera al podestà, Luigi Ruzzier, il 21 agosto 1940:

> Con mio grande rammarico ho avuto modo di constatare che nella nostra città ancora non si è provveduto a quella energica disinfezione, richiesta da tante parti, di tutto quanto è ancora di giudeo. Dopo quasi due anni di campagna razzista ci sono ancora delle vie

[30] Vedi S. Bon, *La persecuzione antiebraica*, cit., p. 99.
[31] Ivi, p. 87.

intitolate a degli ebrei più o meno illustri. Essi sono i rappresentanti di una nazione a noi nemica e vanno quindi eliminati [...]. La nostra coscienza di fascisti e di razzisti trova una ripugnanza invincibile quando passando per quelle vie vediamo nomi che costituiscono un'offesa ed uno scherno ai nostri sentimenti[32].

In una seconda lettera del 23 agosto 1940, Giovanni del P. esordì:

Mi sembra strano che ancora dopo quasi due anni di campagna razzista non si sia provveduto ad epurare la città di tutte le scritte dedicate alla razza ebraica, che si trova così ad essere onorata e citata di fronte a tutta la cittadinanza nel mentre i loro compagni di razza combattono una guerra feroce e all'ultimo sangue contro le Potenze dell'Asse[33].

In un'altra lettera del 25 agosto, il dott. Carlo P...[34] fece riferimento ai «nomi giudaici» Felice e Giacomo Venezian, Guido Brunner e Sidney Sonnino «che fanno bella mostra di sé su vie e scuole. Che fa il nome di Sidney Sonnino giudeo, figlio di una francese e fornito di nome inglese, su uno dei principali viali della nostra città?». Ed anche i bambini manifestavano la loro antipatia verso le scuole intitolate ad ebrei. Gianni S., balilla escursionista, chiede «aiuto» al Podestà:

quest'anno vado in quinta a San Luigi. Il maestro l'altro anno ci ha insegnato che gli ebrei non sono italiani ma sono stranieri e ci fanno del male. Adesso il mio papà mi ha detto che gli ebrei ci fanno la guerra perché hanno paura del Duce e di Hitler e che tirano razzi di notte perché gli aeroplani inglesi tirino le bombe giuste. Ma sulla mia scuola è scritto Aldo Padoa e io so che è un nome di ebreo e non voglio più andare in una scuola che ha il nome di un nemico. Vi prego di cambiare il nome della mia scuola perché senò mia mamma mi bastona perché non voglio più andare a studiare in una scuola di un ebreo e le altre scuole sono troppo lontane[35].

Il podestà, nell'estate del 1940, mettendo bene in evidenza nella motivazione dei provvedimenti il «desiderio espresso da Enti, Associazioni e cittadini, che siano sostituiti i nomi non ariani di vie cittadine», mutò la denominazione di varie vie della città: via Raffaele Abro divenne via Guido Presel[36], via Moisè Luzzato fu modificata in via Italo Balbo[37], via

[32] In ACTs, prot. cit.
[33] In ACTs, prot. cit .
[34] In ACTs, prot. cit. È presente nel fascicolo un'altra lettera, quasi identica nel suo contenuto, ma con diversa firma.
[35] In ACTs, prot. cit
[36] Deliberazione Podestà 31 marzo 1940, n. 1061. Anche Guido Presel, come Granbassi, era morto nel 1937 durante la Guerra di Spagna. Il parere favorevole del ministero dell'Educazione Nazionale fu espresso appena con nota dell'8 ottobre 1941, n. 6928, riportato nella lettera di trasmissione del soprintendente in ASTs, Prefettura, cit. La questione fu risolta dal ministero assieme a quella riguardante la soppressione della via Felice Venezian.
[37] Deliberazione Podestà 6 luglio 1940, n. 863. Il parere favorevole del ministero dell'Educazione Nazionale fu espresso con nota del 5 dicembre 1940, n. 8586, riportato nella lettera di trasmissione del soprintendente in ASTs, Prefettura Trieste, Atti generali, busta 3079. Nell'ambito del procedimento la Direzione generale delle Arti, il 16 agosto 1940, chiese il parere della Soprintendenza, in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

Sara Davis in Cassala[38], via Leone Fortis in via Lorenzo Lorenzetti[39], via Giuseppe Revere in via Vittorio Locchi[40] e piazza Giacomo Venezian in piazza dei Volontari giuliani[41]. La restituzione della via Felice Venezian all'antico nome di via del Fontanone[42] sollevò, tuttavia, qualche protesta, chiaramente in forma anonima, atteso l'evidente rischio in cui correva chi osava opporsi al regime. L'ignoto autore di un foglietto contenuto nel fascicolo, sottolineò:

> Anno di guerra 1916 – Krekic, commissario austriaco, toglie il nome alla via Felice Venezian perché troppo italiano, e sostituisce il nome antico «via del Fontanone». Anno di guerra 1940 – Ruzzier, podestà fascista, toglie il nome alla via Felice Venezian, e restituisce il nome antico di «via del Fontanone». Conclusione. Podestà fascista Ruzzier = Consigliere austriaco Krekic. Bella figura fa il Podestà[43].

Nel settembre e nell'ottobre del 1940 il podestà emanò due ulteriori delibere per la sostituzione delle denominazioni delle vie Sidney Sonnino e Guido Brunner, rispettivamente in viale D'Annunzio[44] e Ugo Polonio. Questa deliberazione fu respinta dal ministero dell'Educazione Nazionale che, si afferma nella lettera inviata dalla Direzione generale delle arti il 29 gennaio 1941 al soprintendente, avrebbe rivolto apposito quesito alla Presidenza del Consiglio dei ministri, la quale non avrebbe ritenuto di poter autorizzare la soppressione delle predette denominazioni. Ad opporsi a detto cambiamento sarebbe stato personalmente Giuseppe Bottai, con lettera personale del 9 dicembre 1940 alla Presidenza del Consiglio, facendo proprio il parere di Silvio Rutteri[45]. Per giustificare il proprio parere, Silvio Rutteri avrebbe affermato che a Sonnino «risultavano tuttora intitolate numerose vie

---

[38] Deliberazione Podestà 20 luglio 1940, n. 933. Il parere favorevole del ministero dell'Educazione Nazionale fu espresso con nota del 12 settembre 1940, n. 6158, riportato nella lettera di trasmissione del soprintendente in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

[39] Deliberazione Podestà 20 luglio 1940, n. 934. Il parere favorevole del ministero dell'Educazione Nazionale fu espresso con nota del 12 settembre 1940, n. 6158, riportato nella lettera di trasmissione del soprintendente in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

[40] Deliberazione Podestà 3 agosto 1940, n. 980. Il parere favorevole del ministero dell'Educazione Nazionale fu espresso con nota del 12 settembre 1940, n. 6661, riportato nella lettera di trasmissione del soprintendente in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

[41] Deliberazione Podestà 14 settembre 1940, n. 1108.

[42] Deliberazione Podestà 31 agosto 1940, n. 1062. La delibera per oltre un anno non ricevette il parere favorevole da parte del ministero dell'Educazione Nazionale, malgrado le insistenti richieste del ministero dell'Interno, Direzione demografia e razza, del podestà, del prefetto Tullio Tamburini ed ulteriori lettere di cittadini indignati dal permanere della denominazione della via ad un «giudeo»; in ACTs, Prot. XII/2. Nel fascicolo è contenuta la seguente nota biografica, probabilmente allegata alla lettera della Prefettura: «Felice Venezian fu consigliere municipale di Trieste e morì l'11 luglio 1908, senz'aver nulla fatto di eroico o di particolarmente meritevole. Ambiva d'essere eletto podestà di Trieste, ma non pose la sua candidatura, perché sapeva che essendo giudeo mai avrebbe ottenuta la convalidazione dell'Imperatore. Felice Venezian fu solamente il capo indiscusso degli ebrei di Trieste, oltreché della loggia massonica, mascherata quest'ultima, perché la massoneria era vietata in Austria. Conservare una via di Trieste intestata a Felice Venezian contrasta apertamente agli occhi del popolo coll'azione epuratrice del regime. Il podestà di Trieste aveva decretato di mutar nome, ma il ministero impose di lasciarlo, forse confondendo con Giacomo Venezian. Sembra opportuno dare libero corso alla deliberazione del podestà di Trieste, rispondente al sentimento popolare». Il parere favorevole fu espresso l'8 ottobre 1941 con nota n. 6928.

[43] In ACTs, prot., cit..

[44] Deliberazione Podestà 28 settembre 1940, n. 1157. La via D'Annunzio avrebbe preso il nome di via degli Squadristi, «per ricordare che da quella via, negli anni della preparazione rivoluzionaria, partivano le balde squadre d'azione dei fascisti».

[45] Sul punto si veda S. Raffaelli, *Il primo dopoguerra*, cit., p. 169. Nella nota si indica erroneamente Sivio Rutteri quale soprintendente. Il soprintendente era, invece, l'arch. Fausto Franco.

e piazze di varie città d'Italia» e Guido Brunner era «medaglia d'oro della grande guerra» e perciò «un eroe nazionale». La violenza antisemita trionfò a Trieste nel 1941. All'ondata di aggressioni, della quale fu interprete lo squadrismo locale ed in particolare quello universitario, seguì, a partire dal novembre 1941, la pubblicazione di una rivista, il quindicinale «Decima Regio», espressione del gruppo dei fascisti universitari «Mario Granbassi». Questa rivista istigò espressamente all'aggressione fisica degli ebrei[46].

La caduta del fascismo e l'occupazione nazista. Riflessi sull'odonomastica cittadina

Dopo la caduta del regime fascista, il ministero dell'Interno preparò per i prefetti, il 28 agosto 1943, una circolare che dava istruzioni sulla cancellazione degli emblemi del PNF e sul cambiamento dei toponimi fascisti. La direttiva aveva lo scopo di ripristinare, ovunque fosse possibile, le antiche denominazioni. Il 30 agosto la circolare fu approvata dal Consiglio dei ministri ma in gran parte d'Italia non si ebbe il tempo di applicarla a causa dei noti fatti dell'8 settembre. A Trieste, tuttavia, già il 20 agosto 1943, il commissario prefettizio, Guido Slataper, chiese, con una lettera alla Soprintendenza il ripristino dell'antico nome delle strade[47]. La soprintendenza fece presente la necessità che fosse adottata dall'amministrazione comunale una specifica deliberazione comunale in duplice copia, per l'inoltro al ministero dell'Educazione Nazionale. Ciò avvenne il 4 settembre e si deliberò che

> Via Italo Balbo riprenderà per il primo tratto la denominazione di via Belpoggio e per il secondo tratto di via Moisè Luzzatto; Via Luigi Casciana sarà nuovamente denominata via della Geppa; Via degli Squadristi riprenderà il nome di via D'Annunzio; Via del Fontanone riprenderà la vecchia denominazione di via Felice Venezian; Piazza Caduti Fascisti sarà nuovamente denominata piazza San Giovanni; Piazza Costanzo Ciano riprenderà l'antico nome di piazza della Borsa; Piazza Guido Neri ritornerà alla precedente denominazione di piazza Santa Caterina da Siena.

La delibera, tuttavia, non ricevette mai il visto prefettizio. Il 30 settembre, infatti, la regia prefettura, lapidariamente scrisse: «si restituisce senza provvedimenti la delibera del 4 c.m. relativa all'oggetto che deve ritenersi sorpassata dagli avvenimenti». Mai motivazione di un provvedimento amministrativo fu più vera.

Con l'immediata occupazione di Trieste da parte dell'esercito tedesco e la costituzione della Zona di operazioni Litorale Adriatico, le modifiche all'odonomastica ebbero come scopo la soppressioni sia delle denominazioni di appartenenti alla casa regnante dei «traditori de 25 luglio», sia degli appartenenti alla razza ebraica e che – in ragione dei summentovati veti degli organi centrali del ministero dell'Educazione Nazionale – in pochi casi erano ancora miracolosamente sopravvissuti. Il 29 gennaio 1944 si riunì la Commissione comunale per la toponomastica stradale, della quale facevano parte, oltre al podestà Piero Sticotti, presidente della sezione di Trieste della Regia deputazione di storia patria del-

[46] G. Fogar, *Trieste in guerra 1940-1945. Società e resistenza*, Irsml FVG, Trieste 1999, p. 40.
[47] In ACTs, Segr. Gen. Rep. II, 16 – 1944.

le Venezie, Giulio Cesari, corrispondente della Deputazione e Silvio Rutteri che scusò la propria assenza. La sua convocazione si rese necessaria, in ragione del telegramma del 27 dicembre 1943 indirizzato dal sottosegretario di Stato, Francesco Maria Barracu ai podestà, con il quale li si invitava a provvedere con urgenza «che siano abolite nelle vie piazze et alberghi intitolazione at casa regnante et gruppo traditori periodo 25 luglio - 8 settembre u.s.» e del «consiglio» del *Deutsche Verwaltungsberater der Stadt Triest* del 29 dicembre 1943 di abolire dalla toponomastica i nomi ebraici ed in particolare quelli di «Sonnino, Giacomo Venezian, Guido Brunner, Fratelli Nordio, Ettore Daurant ripristinando, per le denominazioni condannate, i nomi antichi». La Commissione si espresse favorevolmente, salvo per quanto riguardava i nomi di Aurelio e Fabio Nordio ed Ettore Daurant, trattandosi di ariani e rilevando come la denominazione della piazza Giacomo Venezian, fosse stata mutata da quasi due anni in quella di Volontari giuliani. In particolare per la via Guido Brunner andava ripristinato il nome originario di via dei Bachi e per viale Sideny Sonnino si proponeva via Gabriele D'Annunzio. Il podestà, Cesare Pagnini, adottò il 23 febbraio 1944[48] la deliberazione senza tuttavia che si provvedesse alla modifica dei nomi ebraici. Questo atto rimase bloccato in Soprintendenza sino al 1° giugno[49]. È opportuno ricordare come la Soprintendenza fosse in quel momento l'organo periferico del ministero dell'Educazione Nazionale della RSI che aveva sede a Padova e fosse retta da Carlo Alberto Biggini. Così, appena all'inizio di luglio scomparvero le tabelle di corso Vittorio Emanuele III, piazza Umberto I, piazza Duca degli Abruzzi, piazza Carlo Alberto, piazza Principe Umberto, viale Regina Elena, lungomare Regina Elena, viale Regina Margherita, rispettivamente sostituite con contrada del Corso, piazza S. Antonio Nuovo, piazza dei Lavoratori del Porto, piazza S. Andrea, piazza del Monte Re, via Miramare, riviera di Barcola, via Giustiniano. Queste lungaggini spazientirono il consigliere amministrativo tedesco (*Deutsche Verwaltungsberater*) Schranzhofer[50]. Il 10 luglio[51], quest'ultimo ordinò che non fossero più prese in considerazione «eventuali approvazioni qualora trattasi di mutare la denominazione alle due strade portanti ancora nomi ebrei... essendo impossibile che ancora oggi continuino ad esistere tali nomi ebrei». Pagnini immediatamente diede ordine[52] all'Ufficio comunale dei lavori pubblici che nel più breve tempo fossero sostituite le

> targhe stradali delle vie Guido Brunner e del viale Sidney Sonnino con altre recanti rispettivamente le denominazioni di via dei Bachi e di via Gabriele d'Annunzio. Qualora, per deficienza di materiale non sia possibile effettuare anche il cambiamento delle targhette della numerazione civica, prego disporre che sulle stesse venga per intanto cancellata l'indicazione della via.

---

[48] La deliberazione definitiva è la 10 giugno 1944, n. 498.

[49] La deliberazione fu approvata parzialmente dal ministero il quale, tuttavia, non acconsentì alla soppressione dell'intitolazione ai Duchi d'Aosta, con nota 12 giugno 1944, in ACTs, prot., cit.

[50] Schranzhofer, viennese, al tempo dei moti nazisti in Austria era stato in prigione con Rainer e Globocnik, poi avvocato a Klagenfurt. Rivestiva, in sostanza, il ruolo di podestà ombra tedesco. Si veda G. Fogar, *Sotto l'occupazione nazista nelle province orientali*, Del Bianco, Udine 1968, p. 48.

[51] In ACTs, prot. cit.

[52] In ACTs, prot. cit.

Il dopoguerra ed il ripristino delle denominazioni.

Il presidente del Comune, avv. Michele Miani, su sollecitazione fatta il 21 novembre 1945 dal consigliere Teodoro Rinaldini, nominò una Commissione che aveva lo scopo di intraprendere lo studio della revisione e della restaurazione della toponomastica cittadina. La Commissione fu presieduta dallo stesso Rinaldini e composta da Fabio Ara, Pietro Gentili, Giovanni Pinamonti e Silvio Rutteri. Il 29 marzo fu consegnata la relazione[53] nella quale furono precisati i criteri ai quali doveva uniformarsi la toponomastica cittadina. Tra questi vi era quello per cui «i nomi di persone da onorare non sono da applicare, di regola, che soltanto a vie nuove, rispettando i nomi storici e tradizionali delle vie già esistenti». La Commissione propose, pertanto, di restituire il nome dello scrittore triestino Samuele Romanin alla laterale della via Calvola, a suo tempo denominata Mario Granbassi; il nome di Raffaele Abro alla via Guido Presel e ripristinare l'intitolazione della benefattrice Sara Davis alla via per la quale era stato preferito il nome della città eritrea Cassala. La volontà di mantenimento dei nomi tradizionali, ma allo stesso tempo la necessità del ripristino della memoria di Felice Venezian, comportarono la proposta di suddividere in via del Fontanone e via Venezian la strada che dal Barbacane porta alla Marina. Miani emendò la proposta della Commissione ricordando la necessità di ripristinare la via Sergio Laghi in via Graziadio Ascoli. La delibera fu approvata il 6 luglio 1946, ma a lungo discussa nel Consiglio di zona[54] – che in quel periodo faceva le veci della Giunta provinciale amministrativa – al punto che il 28 ottobre fu necessaria una parziale revoca delle questioni ancora non risolte[55]. La delibera ricevette approvazione da parte della Prefettura appena il 12 novembre del 1946, con riserva di provvedere in un secondo tempo, dopo attento e ponderato esame volto ad accertare se Arrigo Protti[56], Sergio Laghi e Odorico Panfili fossero morti nella guerra coloniale perché prestavano il servizio militare o perché volontari.

Non tutte le denominazioni a suo tempo cancellate furono però immediatamente ripristinate. A Graziadio Ascoli e Moisè Luzzato, solo nel 1956[57] furono intitolate alcune vie del

---

[53] In ACTs, Segreteria generale 53/1946.

[54] Si contrapposero l'opinione del relatore prof. Collotti, che non voleva venissero tolti dalle vie i nomi delle medaglie d'oro Sergio Laghi, Odorico Panfili e Arrigo Protti «caduti in terra di Africa in una guerra che più che fascista è stata italiana», e quella del dott. Bruno Pincherle perché «non sono i nomi dei morti che si vuol cancellare ma il ricordo di certe guerre». Pincherle non approvò la lista presentata dal Comune in quanto erano stati dimenticati i nomi di Matteotti, Amendola, Gramsci, Foschiatti, Frausin, Maovaz, Felluga (in «Giornale Alleato», n. 187, 10 agosto 1946). La proposta di Collotti fu fatta propria dal prefetto, avv. Edmondo Puecher. In una lettera, Puecher spiega le proprie ragioni: «il motivo che mi induce a questa opinione, si è il fatto che questi tre uomini, caduti in Africa nella sciagurata guerra voluta dal governo fascista di allora, non vi erano andati volontari, ma quali ufficiali dell'esercito italiano, richiamati in servizio e, quindi, in osservanza di un dovere che essi avevano quali militari e a cui non avrebbero potuto sottrarsi senza rendersi colpevoli di diserzione. Tutto questo però è detto partendo dal presupposto che realmente i tre caduti in guerra d'Africa non siano andati volontari alla stessa, ma perché richiamati in servizio quali ufficiali dell'esercito italiano. Presupposto che io non so se sia veramente esatto, per cui sarebbe necessario che codesta Amministrazione volesse accertare prima di decidere in merito all'eventuale modifica da me suggerita della deliberazione 6 luglio a.c. n. 407»; in ASTs, Prefettura Trieste, cit. Miani, in una lettera del 30 ottobre, condivise l'opinione di Puecher, in ACTs, prot., cit. ed in ASTs, Prefettura Trieste, cit.

[55] Deliberazione 28 ottobre 1946, n. 687.

[56] Ad Arrigo Protti fu dedicata con deliberazione del podestà dell'8 maggio 1940, n. 597, la galleria in precedenza denominata «dei Mercanti», collocata all'interno del fabbricato progettato dall'arch. Piacentini, per conto delle Assicurazioni Generali, lungo l'attuale Corso Italia.

[57] Deliberazione Consiliare 6 aprile 1956, n. 60.

rione di Gretta. A Giorgio Sidney Sonnino fu dedicato, nel 1961[58], un largo alla confluenza delle vie della Raffineria, Matteotti, delle Settefontane e di viale D'Annunzio. Al giurista Giacomo Venezian non è stata mai restituita la denominazione di una via cittadina. Il ricordo del grande civilista triestino vive nella nostra memoria anche grazie all'intitolazione di un'aula dell'Università di Trieste. La via Giuseppe Revere fu ripristinata solamente nell'ottobre del 1970. Riguardo alle denominazioni di vie, disposte dal regime fascista, in memoria di Sergio Laghi, Arrigo Protti e Teodorico Panfili[59], probabilmente non fu mai fatta chiarezza. Ad esempio, nella motivazione del conferimento della medaglia d'oro a Laghi si legge «volontario di guerra»[60]; un buon indizio dal quale partire per una verifica delle ragioni che lo condussero a partecipare alle guerre coloniali. E Lorenzo Lorenzetti? Di lui nessuno si ricordò. Eppure nella motivazione[61] dell'intitolazione della via di San Giacomo, avvenuta nel 1940, in sostituzione di Leone Fortis – al quale peraltro fu dedicata altra via – si legge:

> Figlio della vicina terra friulana ma triestino d'adozione, è una delle più belle figure del volontarismo giuliano. Giovanissimo compì, durante l'invasione nel Friuli nel 1917-18, atti di ardimento segnalati, penetrando e scendendo al di là delle linee nemiche per compiere opera di informazione sfuggendo miracolosamente al nemico e riuscendo a tornare entro le linee italiane. Entrò prestissimo nella MVSN della quale divenne centurione. Ebbe incarichi di fiducia (fu pure podestà di Vipacco). Scoppiata la guerra di Spagna si offerse volontariamente, compiendo 17 mesi di aspra campagna, meritandosi encomi solenni per la sua condotta di guerra, precedendo con i suoi cannoni i reparti avanzati delle fanterie. Colpito a morte, morì coi nomi dell'Italia e del Duce sulle labbra.

Sembra che nessuno si sia posto, dopo la caduta del fascismo, il problema di riesaminare la decisione allora assunta[62]. D'altra parte, quando la toponomastica diventa strumento di regime e di affermazione ideologica, la sua funzione, in uno Stato goffo nel suo agire amministrativo, talvolta cade nel grottesco[63].

---

[58] Deliberazione Consiliare 6 marzo 1961, n. 59.

[59] Trampus rileva come la denominazione sia errata essendo Teodorico Panfili la medaglia d'oro al valor militare e non Odorico Panfili; A. Trampus, *Vie e piazze*, cit., p. 448.

[60] Ivi, p. 329. Furono acquisite alcune informazioni verbali dai parenti e delle quali rimane traccia nel retro di alcuni biglietti di invito a conferire.

[61] Ivi, p. 346.

[62] La segnalazione di questa denominazione viaria non costituisce di per sé censura della sua permanenza. Andrebbe attentamente discusso se questi episodi di rottura, segni forti nella storia di una città, quali l'inserimento di una denominazione viaria dedicata ad un uomo del fascismo, nell'ambito di un quartiere tradizionalmente operaio ed avverso al regime, non debbano essere conservati. L'importante è che ciò avvenga in modo consapevole.

[63] Per amor di patria, quella dell'altrettanto lombardo Manzoni, releghiamo in una nota quest'altro fulgido esempio di intervento toponomastico. La Commissione toponomastica del Comune nella seduta del 18 febbraio 1946 deliberò: «visto che è diffuso e si diffonde sempre più tra la popolazione il mal vezzo di pronunciare il nome di Cesare Beccaria, applicato ad una via presso il Palazzo di Giustizia, nella forma errata di Beccària, spostando l'accento tonico dalla terza alla seconda sillaba, alterando così il nome dell'insigne giureconsulto milanese e attestando inoltre l'ignoranza che non fa onore alla cittadinanza triestina; propone che l'Ufficio comunale dei lavori pubblici sia incaricato di provvedere che sulle targhe di marmo, applicate agli angoli di tale via, e sulle targhette di metallo, applicate ai portoni dei suoi stabili, sia inciso, rispettivamente dipinto, l'accento tonico sopra la lettera minuscola I del nome BECCARIA». In ACTs, prot. cit.

«Qualestoria» n. 2 - dicembre 2012

Note critiche

Silvana Patriarca, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale,* Roma-Bari, Laterza, 2010, 320 pp.

Che cos'è il carattere di una nazione e da cosa si deduce? Quali sono le pratiche discorsive che intervengono a designarlo? Sono domande a cui Silvana Patriarca, docente alla Fordham University di New York, cerca di rispondere per il caso italiano, prendendo in esame una grande mole di documenti e fonti di vario genere – opere di storici, sociologi, politici e giornalisti – che datano dalla fine del Settecento al Novecento. Concetto elusivo quello di «carattere nazionale», poco distinguibile dalla nozione di «identità nazionale». Un nodo problematico che con grande onestà l'A. dichiara esplicitamente, e che tenta di sciogliere riferendo il carattere a delle «disposizioni oggettive, consolidate [...] di una popolazione», e l'identità ad una «dimensione più soggettiva di percezione e auto-immagini» (p. IX).

Partendo da queste premesse, Patriarca svolge la sua ricerca ricavando da saggi, libri, articoli e pamphlet, numerose citazioni riguardanti il carattere degli italiani, operazione che si risolve *tout court* in una rassegna dei loro vizi, ossia, per nominare i più ricorrenti: effeminatezza, opportunismo, apatia politica, lassismo sessuale, immaginazione sfrenata, conformismo morale, individualismo, familismo, mammismo. Secondo l'A., nonostante sporadici antefatti, sarebbe stato il processo di nazionalizzazione ad investire per la prima volta di reale importanza il tema del carattere, in concomitanza con la reazione degli illuministi italiani ai poco lusinghieri giudizi sui connazionali formulati dai viaggiatori del Grand Tour e, soprattutto, «come componente di un patriottismo nazionale incipiente» (p. XV).

Il libro prende le mosse dalle discussioni dei patrioti risorgimentali come Gioberti, Balbo, Mazzini, e dei letterati ottocenteschi, da Leopardi a De Sanctis. Costoro, pur nella diversità delle posizioni, stigmatizzarono le tare di un popolo che desideravano si rigenerasse, rendendosi degno di varcare finalmente la soglia della modernità. Alla radice dell'abiezione morale degli italiani, della loro indole molle e de-virilizzata incarnata dalla figura del cicisbeo ed espressa sovente in termini sessuali e di genere, ci sarebbero state diverse cause, tra cui l'influsso negativo della Chiesa romana e del controriformismo gesuitico, il lungo asservimento politico a dominatori stranieri o, nelle meditazioni più direttamente influenzate da Montesquieu, il clima caldo delle regioni del sud. Le proposte avanzate a rimedio di tale stato di cose variavano a seconda delle opinioni politiche dei proponenti, i quali in massima parte convenivano però sulla guerra e sul sacrifico del sangue come fondamentali fattori di riscatto. Nell'Italia post-unitaria, contestata da repubblicani e cattolici e bisognosa di legittimazione di fronte al resto d'Europa, uomini come D'Azeglio e Villari continuarono a riflettere criticamente sul carattere italico e sulle sue manchevolezze, rese più dolorose dalle sconfitte di Custoza e Lissa e, dopo il 1870, dall'esempio di vigore guerresco dimostrato dai prussiani. L'A. si concentra poi sulla letteratura self-helpista, che tra gli anni Sessanta e Ottanta del XIX secolo riscosse un incredibile successo nella penisola, segno da un lato

dell'anglofilia ivi imperante, dall'altra dell'avvertita necessità di diffondere un'etica del lavoro che emendasse dal peccato dell'ozio, ritenuto tipico delle popolazioni meridionali. La proliferazione di testi di educazione civica, di glossari di proverbi edificanti o la grande fortuna di opere improntate ad una morale che faceva leva sul senso del dovere, come *Pinocchio*, o del patriottismo, come *Cuore*, testimoniava la preoccupazione per il proprio carattere di una larga fetta della società italiana.

Nell'epoca dell'imperialismo e del positivismo, quando vennero pronunciate tesi marcatamente ancorate al concetto di razza, fu invece l'individualismo estremo ed anarchico, che Burckhardt aveva definito «individualismo soverchiamente sviluppato» (p. 80), a diventare il problema comportamentale da cui affrancarsi.

La di poco successiva diffusione di scritti apologetici dell'etnia latina, come i *Latini e anglo-sassoni* di Napoleone Colajanni, diventa comprensibile alla luce di uno scenario politico e sociale caratterizzato dalla ripresa economica del periodo giolittiano e dalla dimostrazione di abnegazione al lavoro fornita dai migranti italiani. Il riferimento, come in questo caso, all'ampio contesto nel quale vennero proferite le invettive oppure le giustificazioni ai limiti italiani, è una costante nelle pagine dell'A., che collocando nella giusta temperie culturale le fonti utilizzate permette al lettore di seguire nel tempo l'evolversi del discorso sul carattere nazionale, senza nulla perdere delle sue discontinuità come delle sue persistenze.

Alla vigilia della Grande guerra, i nazionalisti, influenzati da teorici della psicologia collettiva come Gustave Le Bon, reiterarono strumentalmente le consuete accuse di indisciplina al popolo italiano, nell'intento di stimolarne la passione per l'impresa bellica che si profilava all'orizzonte. Ad essi fecero da contraltare i commentatori cattolici, primi artefici di un cliché destinato a lunga fama, quello degli «italiani brava gente», profondamente legati alla famiglia e ai valori cristiani.

Mussolini, ossessionato dalla raffigurazione estera degli italiani quali mediocri combattenti, si prefisse di trasformarli in guerrieri. In lui convivevano la convinzione della superiorità della civiltà italiana, erede dei fasti imperiali di Roma antica, e insieme la consapevolezza della necessità di un drastica correzione delle debolezze nazionali, riassunte nel vituperato «spirito borghese», sinonimo di carrierismo e amore per le comodità. Di contro, nacque allora dalla penna di pubblicisti come Malaparte, Maccari e Longanesi, il tropo dell'«arcitaliano», articolazione del discorso sul carattere dalle venature anti-moderne, ruraliste e filo-cattoliche esaltante le virtù patrie.

Gli oppositori del fascismo, da Gobetti a Gramsci, allungarono la lista delle pecche morali di un paese che aveva permesso l'instaurarsi della dittatura, denunciandone l'immaturità e la propensione al servilismo. Al termine della disastrosa seconda guerra tornò in auge il mito della «brava gente», funzionale ora a ripulire l'immagine di una nazione su cui gravavano pesanti responsabilità, ma desiderosa di accreditarsi come leale soggetto democratico nel nuovo assetto politico emergente dalle macerie del conflitto. Nell'Italia del boom economico il cinismo e il qualunquismo nostrani vennero rappresentati, in veste auto-assolutoria e compiaciuta, dai personaggi interpretati in numerosi film da Alberto Sordi, «epitome dell'italiano "medio"» (p. 243).

All'A. va riconosciuto il merito di aver preso in considerazione un incredibile ventaglio di autori noti e meno noti, nonché un'impressionante quantità di fonti variegatissime,

dalle trattazioni di taglio saggistico, alle testimonianze diaristiche dei gerarchi fascisti, alle sceneggiature delle pellicole del dopoguerra. Un difetto di impostazione incrina tuttavia la sua ricostruzione. Patriarca fa risalire il formarsi del discorso degli italiani sul proprio carattere – un discorso che a parer suo sarebbe stato prodotto unicamente dalle élite intellettuali e politiche – al Risorgimento, cioè ad un'epoca molto posteriore rispetto alla consolidata immagine che di essi, ella afferma, si erano già formati gli stranieri, soprattutto inglesi e francesi. Costoro, ammiratori invidiosi della cultura e del potere economico delle città italiane del tardo Medioevo, avrebbero sin da allora costruito una stereotipizzazione dei loro abitanti, i quali avrebbero da par loro concorso ad alimentare questa sorta di mito negativo. Una simile posizione appare tuttavia fuorviante, causa l'estrema problematicità di intendere le discussioni sul carattere nazionale come un percorso a senso unico, in cui la comunicazione preveda un emittente e un destinatario senza scambi di ruoli. Vero è che Patriarca si premura di specificare che il «discorso degli italiani ha una lunga storia intellettuale e politica alla quale, nel corso dei secoli, hanno contribuito sia gli italiani che gli stranieri» (p. XV), ma, a suo dire, i primi a discutere sull'italianità, e a cristallizzare il giudizio negativo su di essa, sarebbero stati i non italiani. Così facendo, viene sottintesa l'esistenza di un assai fragile paradigma narrativo unilaterale, in cui gli uni si sarebbero limitati ad introiettare, riflettendola poi all'esterno, la visione che di essi avevano in primo luogo fornito gli altri. Ovvero: «Esprimendosi all'interno di narrazioni e di schemi interpretativi che erano per lo più emersi altrove, nei maggiori paesi europei, i patrioti italiani reagivano criticamente a queste rappresentazioni, e tuttavia allo stesso tempo partecipavano alla loro riproduzione» (p. 7).

La presunzione che gli italiani siano da riconoscere come rielaboratori di iniziali attribuzioni altrui – salvo in seguito diventare i più accesi denigratori di sé stessi – appare in contraddizione con la più plausibile ipotesi di una natura aperta e pluridirezionale dei flussi discorsivi inerenti il carattere di qualsiasi popolo. Inoltre individuare, oltre che uno specifico originario costruttore, un preciso inizio cronologico nella formazione di luoghi comuni, è alquanto difficile. Non è un caso che su questo punto Patriarca si contraddica, incerta se indicare come termine *a quo* di tale processo la fine del Medioevo o il Settecento del Grand Tour.

Concludendo, ci chiediamo se l'A. abbia raggiunto quanto si era prefissata; ha saputo insomma dirci «che cos'è il carattere nazionale?» (p. XII). La risposta è in parte negativa, in quanto il libro non ha dato conto dell'esistenza di strutture antropologiche immutabili, ma solo, e qui sta invece la sua riuscita e il suo innegabile valore, di durevoli e coriacei *topoi*, sia letterari che appartenenti al senso comune.

Luca G. Manenti
Università di Trieste

Simone Battiston, *Immigrants Turned Activists: Italians in 1970s Melbourne*. Market Harborough (UK), Troubador Publishing, 2012, 168 pp., ISBN: 9781780882697

Al quadro generale sugli studi che hanno affrontato l'emigrazione italiana in Australia nel secondo dopoguerra, si aggiunge il recente volume di Simone Battiston incentrato prevalentemente sulla comunità italiana di Melbourne attraverso l'attività della FILEF (Federazione italiana lavoratori emigrati e loro famiglie). Lo studio di Battiston – che, è bene sottolineare, riprende seppure con significative aggiunte e integrazioni la propria Tesi di dottorato – incentra l'analisi storica di questa associazione negli anni «caldi» della politica e della società australiana.

L'arco cronologico preso in esame dall'autore – almeno per quanto riguarda il nucleo centrale del volume –, ovverosia gli anni Settanta, risulta un importante punto di svolta nella fase migratoria italiana. È all'inizio di questo decennio infatti che si assiste alla fine dell'emigrazione di massa. Cause e conseguenze di questo radicale mutamento sono innumerevoli e analizzate nel capitolo introduttivo al libro. È accertato infatti anche da recenti studi quanto le congiunture economiche nazionali – si pensi ad esempio alla crisi petrolifera del 1973 e alle nuove politiche per accogliere i lavoratori stranieri – abbiano influenzato i flussi migratori e i relativi rimpatri. Dal punto di vista politico con l'istituzione in Italia delle regioni, anche i rapporti tra le comunità italiane all'estero e le istituzioni italiane subiscono una svolta per quanto riguarda ad esempio la formazione professionale e l'assistenza sociale degli emigrati italiani. In qualche modo il «regionalismo» e le associazioni che si ispirano alle identità locali iniziano a ridimensionare e in parte a subentrare alle «vecchie» associazioni degli emigranti. È il segno, questo, di come le identità locali e regionali abbiano avuto un ruolo significativo nel campo più vasto dell'emigrazione italiana.

Nell'introduzione al libro l'autore evidenzia come, a differenza dei casi statunitensi e canadesi, ci sia stato per lungo tempo una carenza di studi sulle comunità etniche in Australia soprattutto in termini di coinvolgimento di queste nella vita politica del paese di adozione. Questo a maggior ragione se si pensa che proprio in quegli anni si assiste a un incremento delle forme di partecipazione collettiva e di pubblica opinione contro le scelte politiche, sociali ed economiche dei paesi industrializzati tra i quali va annoverata anche l'Australia. La guerra in Vietnam, l'avvento di un governo laburista dopo ventitre anni, la crisi economica, sono solo alcuni aspetti di novità nel quadro politico australiano. In questo contesto la presenza della FILEF si inquadra appieno nella società australiana sempre più multiculturale e attraversata da spinte innovatrici e profonde contraddizioni socioeconomiche. Fin dalle prime pagine introduttive del volume, l'autore mette in risalto come uno degli scopi primari della FILEF fosse quello di sottrarre alle organizzazioni più moderate e conservatrici degli italiani all'estero il rapporto pressoché esclusivo con le istituzioni governative australiane. Una sfida questa che vedrà, a partire dalla metà degli anni Settanta, sia successi che fallimenti.

Alcuni precedenti studi che l'autore ci riporta hanno affrontato le dinamiche interne ed esterne all'organizzazione con una prospettiva non del tutto completa o non sufficientemente imparziale nella lettura e nell'interpretazione di quei fatti. Se alcuni autori hanno affrontato lo studio della FILEF da un punto di vista interno all'associazione che ha

inevitabilmente influenzato l'analisi complessiva, altri ancora hanno sottolineato quasi esclusivamente il contrasto ad esempio tra la stessa FILEF e il Comitato assistenza italiani (COASIT) oppure hanno enfatizzato, seppure a ragione, esclusivamente il ruolo di alcuni esponenti dell'associazione stessa. Battiston si guarda bene dal criticare *tout court* i suddetti studi, piuttosto si interroga sulle linee metodologiche di ricerca adottate dagli stessi e su alcuni limiti – anche di accessibilità delle fonti – che hanno influenzato per lungo tempo uno studio più complessivo.

Passando al secondo capitolo, l'autore mette in risalto fin da subito l'attivismo di base degli immigrati in Australia come nuova forma di partecipazione alla vita politica del paese d'adozione. Il contesto però non é dei più favorevoli almeno fino alla seconda metà degli anni Sessanta. Se da un lato infatti la società e le istituzioni australiane sono ancora legate ad una politica assimilazionista, dall'altro il dibattito sull'emigrazione italiana è ben lungi dall'essere sviluppato in profondità nei partiti italiani. Battiston evidenzia infatti come una attenta discussione abbia avuto inizio solamente nel periodo in cui ad un calo dell'emigrazione oltreconfine subentra quello dell'emigrazione interna italiana dovuta al «boom» economico degli anni Sessanta.

All'emigrazione interna italiana – che vede un massiccio spostamento dalle campagne alle città del nord Italia – è possibile associare un simile fenomeno in Australia. Infatti già dalla fine degli anni Cinquanta la presenza degli italiani nei centri urbani di Melbourne e Sydney risulta preponderante (due terzi risiedono infatti nello stato del Victoria e del New South Wales). Un dato questo importante per poter comprendere il radicamento delle associazioni italiane come la FILEF, peraltro ben sottolineato nel capitolo terzo del libro. È nella trasformazione urbanistica delle metropoli australiane che possiamo riscontrare un mutamento sociale e una sostanziale difficoltà di inserimento nel mondo del lavoro delle donne e dei lavoratori italiani. A questi si aggiunge dagli anni Settanta – e l'autore riporta tre importanti testimonianze a riguardo – una nuova «categoria» di immigrati: più politicizzati, con un tasso di educazione maggiormente elevato e talvolta con motivazioni di espatrio non necessariamente legati a cause esclusivamente economiche, ma anche e soprattutto sociali e culturali. Questo connubio tra la prima generazione di immigrati postbellica e la «seconda» e quello che dà la base per una nuova forma di associazionismo – come quella della FILEF – e di partecipazione politica e sociale degli italiani in Australia.

L'aspetto più propriamente politico, ovverosia il rapporto – peraltro poco studiato – tra la nascita della FILEF e il PCI in Australia è il tema affrontato nel capitolo quarto. Figura centrale e complessa risulta quella di Ignazio Salemi. Incaricato dal PCI di Roma, Salemi tenta di accrescere la presenza della Federazione australiana del Partito comunista italiano. Battiston evidenzia da subito quali difficoltà Salemi abbia incontrato nei suoi contatti con i lavoratori e i simpatizzanti del PCI in Australia. Il termine «organizzazione di massa», che in ambito italiano era particolarmente adatto alle formazioni politiche quali il PCI, non si confà alla realtà australiana dove peraltro le frizioni e le lotte tra il Partito comunista australiano e la Federazione del PCI erano all'ordine del giorno. Salemi individua proprio nella FILEF un potenziale politico per i comunisti italiani in Australia. La ricerca di appoggio dei sindacati australiani (per esempio nella diffusione del quindicinale «Nuovo Paese») sarà uno dei motivi che spingerà Salemi a creare una rete di diffusione della FILEF Australia. Da questo punto di vista, si cerca in qualche maniera, così come auspicato da Salemi e dagli

organismi del PCI in Italia, di inserirsi nel tessuto sociale e politico australiano. Un tessuto che, almeno all'inizio, trova validi interlocutori tra i quali la *Fitzroy Ecumenical Centre* (FEC) e lo stesso *Australian Labor Party* e che trova in Giovanni Sgrò un esponente di primo piano nella comunità italiana di Melbourne.

In un contesto come quello degli anni Settanta – che vedeva contrapposti da una parte gli Stati Uniti e dall'altra l'Unione Sovietica con le loro rispettive sfere di influenza – il ruolo geopolitico dell'Australia faceva sì che le posizioni all'interno delle comunità di immigrati trovassero motivi di scontro o perlomeno di rivalità tra chi si dichiarava di sinistra/progressista e chi di destra/conservatore. I motivi di contrasto, che a volte dato il clima del tempo risultavano prettamente strumentali, trovano nel «caso Salemi» una palese conferma. Battiston sottolinea bene come l'articolo del quotidiano «The Age», pubblicato nell'aprile 1975, dal titolo *Italian communists move in*, coincida con la fase finale della guerra in Vietnam. Molto probabilmente attraverso il «caso Salemi» è possibile intravedere una questione forse ancora aperta: il legame con il PCI deve essere considerato come indissolubile e necessario per i suoi successi così come per i suoi limiti? Battiston non offre una risposta definitiva, ma allo stesso tempo non elude la questione di fondo. In realtà lascia che siano i testimoni del tempo a parlare e a definire lo spazio di attività e i limiti della FILEF. Di certo si delinea un quadro nuovo dopo il «caso» Salemi e la sua deportazione. La visibilità che la FILEF ottiene grazie alla campagna in difesa dei diritti umani con al centro la questione di Salemi, può essere considerata sotto due aspetti: da una parte il suo definitivo riconoscimento come importante portavoce dei diritti umani, dei lavoratori e degli immigrati; dall'altra una più chiara idea di fronte all'opinione pubblica australiana di come la partecipazione e la strategia della FILEF fosse, almeno in parte, legata alla cultura politica e sociale italiana. In sostanza, e Battiston intende dimostrare questo, la vicenda di Salemi è stata indubbiamente un'occasione unica per dare maggiore rilievo alla FILEF e alle sue istanze ma allo stesso tempo un punto di non ritorno. Le successive divisioni, polemiche ed espulsioni tra i membri dell'associazione non fanno che avvalorare la tesi sopra descritta. Insomma, grazie alle testimonianze raccolte dall'autore si evidenziano gli attriti e i personalismi all'interno della FILEF e le differenze di vedute che si palesano nei giudizi contrastanti sulla figura di Salemi.

Grazie alle stesse biografie di alcuni membri e ai loro successivi percorsi politici e personali, il lettore ha la possibilità di comprendere come l'uscita dalla FILEF abbia comunque consentito ai suoi ex membri di partecipare alla vita pubblica, alla formazione professionale individuale e al rimanere, per molti di questi, attivi all'interno della comunità italiana. Come ultima annotazione c'è da sottolineare come il saggio non delinea completamente la storia della FILEF a Melbourne né tanto meno in Australia; del resto l'autore ha spiegato all'inizio e alla conclusione del suo studio i motivi metodologici che lo hanno indotto a questo tipo di scelta. Il pregio del volume – oltre ad aver evidenziato una complessa storia come quella della FILEF di Melbourne – va ricercato anche nell'offerta interpretativa. Grazie a questo libro nuovi spunti di ricerca possono ulteriormente analizzare l'attività della FILEF nella recente storia australiana e nel campo dell'emigrazione italiana all'estero.

Luca Marin
(*Swinburne University of Technology*)

Schede

Rinasceva una piccola speranza: l'esilio austriaco in Italia (1938-1945), a c. di K. Voigt, C. Köstner, Forum Editrice Universitaria Udinese, Udine 2010

Nel periodo tra le due guerre mondiali Trieste, grazie alla sua posizione geopolitica e alla crescita economica e sociale, e quindi anche demografica, decollata fin dallo sviluppo della città nuova per impulso dei sovrani illuminati asburgici, è luogo di residenza di molti ebrei stranieri. In particolare la provenienza dai territori della Mitteleuropa, dall'Austria soprattutto, è una peculiarità della Comunità ebraica triestina. Uno dei primi provvedimenti razzisti antisemiti dell'Italia fascista viene varato il 7 settembre 1938: esso vieta agli ebrei stranieri di stabilirsi in Italia e minaccia di espellerli, nel caso vi fossero residenti da dopo il 1918.

Nell'agosto 1939, il ministero dell'Interno sospende il visto turistico, introdotto dal febbraio, e concede solo la possibilità di transito per chi intendesse imbarcarsi da un porto italiano. Coloro che si trovano nel Paese ancora al momento dell'entrata in guerra dell'Italia, nel giugno 1940, vengono in gran parte internati. Da quel momento le frontiere vengono chiuse, e nello specifico gli ebrei provenienti dall'Austria possono raggiungere Trieste solo attraverso le zone della Jugoslavia occupate e annesse all'Italia.

Durante l'occupazione tedesca, la Repubblica sociale italiana ordina l'arresto di tutti gli ebrei che si trovano in Italia e il loro internamento in appositi campi di concentramento in territorio italiano, lasciandoli alla mercé della polizia tedesca: dei quasi 7000 ebrei deportati identificati e degli oltre 300 morti sul territorio nazionale, più di un terzo è composto da stranieri e, considerando anche quelli non identificati, probabilmente la loro percentuale diventa ancora più alta.

Ancora una volta, a parlare dell'esilio degli ebrei dai paesi dell'Europa centrale dopo l'avvento al potere del nazismo, per l'Austria dopo il 12 marzo 1938, del momento dell'occupazione tedesca e della successiva annessione (*Anschluss*) è lo storico Klaus Voigt, che assieme a Christina Köstner cura l'edizione di un volume *Rinasceva una piccola speranza: l'esilio austriaco in Italia (1938-1945)*, edito a Udine da Forum Editrice Universitaria Udinese nell'autunno 2010. L'opera è frutto di una collazione di saggi storici e di memorie dirette di protagonisti/testimoni: diversificati sono i cenni e i collegamenti con la realtà giuliana rispetto alla storia complessiva generale, e sono inoltre presenti il saggio specifico sullo scrittore Hermann Hakel firmato da Renate Lunzer; la memoria di Gianni Mann, dirigente nell'industria di liquori Stock nel primo e nel secondo dopoguerra, su Ferramonti-Tarsia, il più grande campo di internamento italiano.

Trieste viene chiamata negli anni Venti e Trenta del Novecento la Porta di Sion, perché attraverso il suo porto, grazie all'aiuto dei correligionari organizzati da Carlo Morpurgo e Giuseppe Fano, zio dello scrittore Giorgio Voghera, in un Comitato di assistenza agli emigranti, migliaia di ebrei provenienti dall'Europa centro-orientale, e in particolare dall'Austria, possono transitare verso la Palestina, *Eretz Israel*, e verso le terre d'oltremare. Il processo di accoglienza e di aiuto; la cospicua presenza – che implica crescita di consapevolezza della realtà persecutoria nella Mitteleuropea dopo l'avvio della persecuzione an-

tisemita per gli ebrei triestini –; l'importante ricaduta positiva sull'economia per le società di navigazione giuliane sono documentati in un lavoro che ho curato qualche anno fa, edito con l'apporto di eccezionali documenti fotografici coevi provenienti dal Fondo Riccardo Camerini, donato dal figlio Raffaello all'Archivio Alinari.

Silva Bon

Carla Giacomozzi, *23. Un eccidio a Bolzano,* Quaderni di Storia Cittadina, Volume 4, Città di Bolzano-Archivio Storico, Archivio Storico della Città di Bolzano, Bolzano 2011

L'importante ricerca di Carla Giacomozzi si colloca nel progetto *Storia e Memoria: il Lager di Bolzano*, avviato nel 1995 dall'Archivio storico della città di Bolzano per raccogliere fonti, realizzare e comunicare studi sul tema del Lager nazista di Bolzano, in funzione tra il 1944 e il 1945. Nello specifico, questo lavoro indaga sull'eccidio del 12 settembre 1944: ventitre uomini furono prelevati dal Lager di via Resia e condotti nella caserma di artiglieria «Francesco Mignone», situata a Bolzano nel quartiere Oltrisarco, dove furono uccisi e i loro corpi furono gettati in una fossa comune.

Erano uomini giunti a più riprese tra la fine di agosto e i primi di settembre 1944, in provenienza da Verona. Tra essi anche Vilores Apollonio, nato a Pola il 12 marzo 1923, figlio di Giovanni e di Celestina Mozzetti: la sua scheda anagrafica ne indica la residenza a Pola in via Orseolo n. 8, non ne indica la professione bensì lo stato civile di celibe. Non è pervenuta documentazione fotografica della sua persona.

L'Autrice, in conclusione della sua esposizione di alto valore storiografico, propone una nuova ipotesi interpretativa dell'eccidio: sostiene che esso avvenne «come una strage organizzata, per la quale le vittime furono scelte con precisi motivi ... la loro morte (è) dipendente dalla scelta di campo che essi compirono dopo l'8 settembre 1943: per 19 dei 23 la ricerca fornisce notizie sulle missioni di sabotaggio e di intelligence di cui fecero parte tra la fine del 1943 e la primavera del 1944»[1].

L'Archivio Storico della Città di Bolzano ha realizzato nei più di quindici anni di vita molti lavori di ricerca su aspetti poco indagati della storia cittadina, creando possibilità di diffusione didattica a livello di istituti scolastici e di conoscenza e discussione pubblica a livello nazionale e internazionale, come quest'opera, di eccellente presentazione grafica oltre che di ricco e puntuale riferimento documentale e archivistico, testimonia.

Silva Bon

---

[1] Carla Giacomozzi, *23. Un eccidio a Bolzano*, pp. 21-22.

E. Arlt, B. Lenart, *Vergangen und vergessen. Preteklo in pozabljeno. Jüdische Kultur in Slowenien – Judovska kultura v Sloveniji,* Muzej noveiše zgodovine Slovenije, Ljubljana 2011, pp. 170.

Il volume si articola in due parti: un testo storiografico bilingue, tedesco e sloveno, scritto da Elisabeth Arlt, che vive e lavora all'Università di Graz; un'ampia documentazione fotografica di Branko Lenart, che è nato in Slovenia, a Ptuj, e vive tra Graz e Pirano, quando non è impegnato altrove per importanti servizi internazionali.

Il filo conduttore del discorso storico segue un percorso geografico. Interessa la Slovenia orientale, toccando i centri di Ptuj, Maribor, Murska Sobota, Lendava dove radicamenti ebraici affondano le loro radici in modi complessi fin dal XIII secolo, rafforzandosi nel XVIII secolo.

L'altro percorso parte da Lubiana, tocca Gorizia e Nova Gorica, Stanjel, Trieste e Pirano. Si tratta in realtà di una struttura narrativa che in sintesi raccoglie gli elementi più importanti e significativi della storia degli ebrei nel cuore e alla periferia occidentale della Slovenia occidentale, oltrepassando i confini nazionali; inoltre seleziona figure emblematiche come quella di Carlo Michelstaedter, di cui vengono riprodotte delle poesie in lingua originale italiana.

L'impianto fotografico propone quindi un'ottantina di fotografie che riproducono sinagoghe, piazze, strade, case dei ghetti, cimiteri, ricostruendo immagini suggestive del mondo ebraico mitteleuropeo insediato nelle varie città site lungo l'itinerario storico-culturale, a testimonianza di una presenza israelita ricca e vivace. Ampio spazio viene riservato al Cimitero di Valdirose e ai luoghi deputati dell'ebraismo triestino. Tutta l'opera si presenta graficamente accurata e di piacevole consultazione.

Silva Bon

C. Shindler, *Israele. Dal 1948 a oggi*, traduzione di P. Budinich, Beit casa editrice, Trieste 2011, pp. 592

Ultima opera edita in ordine di tempo all'interno della collana «Beit storia», questo volume sulle vicende dello Stato d'Israele dalla sua fondazione ai nostri giorni interrompe la carrellata di lavori che la casa editrice Beit ha dedicato ai paesi dell'Europa centro-orientale e dei Balcani, per riprendere il filo interrotto dopo la prima pubblicazione sulla *Turchia. Porta d'Oriente* e riportare il discorso di ricerca storica sugli Stati affacciati sul Mediterraneo. Il lavoro di Colin Shindler, professore di studi israeliani alla Scuola di studi orientali e africani dell'Università di Londra, è stato edito per la prima volta nel 2008, per i tipi della Cambridge University Press, con il titolo originale *A History of Modern Israel.* La bella traduzione di Piero Budinich rende scorrevole e agevole la lettura dei vasti materiali, aggiornati con i contributi forniti dall'autore nel mese di settembre 2011: si colma così un vuoto nell'editoria italiana, che mancava di una storia compatta ed esaustiva su Israele dalla sua formazione fino praticamente all'oggi.

L'impianto dell'opera, suddivisa in diciassette capitoli dai titoli evocativi, quasi di tono letterario, si basa su una vasta bibliografia di letteratura edita, sullo spoglio dei più importanti giornali israeliani, su fonti d'archivio: essa assume una valenza didattica per l'ampio spazio dato alle appendici, che comprendono un glossario; un'elencazione e illustrazione dei partiti, dei gruppi politici e religiosi; una puntualizzazione dei personaggi illustri e dei leader della scena pubblica israeliana; un elenco dei primi ministri d'Israele con la relativa datazione del periodo di assunzione e gestione del potere; una cronologia diacronica essenziale; i riferimenti bibliografici; l'indice dei nomi; l'indice delle otto cartine a corredo ed esemplificazione visiva delle questioni territoriali e di confine nel contenzioso israelo-palestinese.

La trattazione storiografica che si concentra sulla repubblica ebraica non prescinde da una riflessione sui problemi del sionismo e della sicurezza, precedenti alla nascita dello Stato d'Israele: del resto, gli specifici interessi e i numerosi studi già editi a firma dell'autore, legati alle problematiche culturali e politiche e al dibattito interno all'ideologia del sionismo, non potevano certo dimenticare tale nodo, conducendo al contrario alla focalizzazione in termini chiari e concisi del dibattito politico intrecciatosi nel periodo precedente alla Dichiarazione d'indipendenza dello Stato di Israele del 14 maggio 1948.

La metodologia di lavoro applicata dall'autore alla trattazione storica e interpretativa è di segno dialettico: ad un'affermazione di idee, concetti, giudizi, alla presa d'atto della reale collocazione di opinioni e ideologie, fa seguito immediatamente il contraddittorio che tiene conto di una realtà oggettiva e intellettuale anche di segno opposto.

Colin Shindler è soprattutto uno storico delle idee, che porta avanti il suo largo, ampio e colorito affresco storiografico, al di là di ogni più o meno banale e strutturato pregiudizio e stereotipo: il dibattito culturale e politico si arricchisce della problematicità, della discussione e del confronto fra ideologie dichiarate e diffuse e meno noti aspetti della realtà politica e militare israeliana.

Il punto di vista filoisraeliano non prescinde dal riportare in apertura introduttiva vasti squarci di discorsi critici, severi e accorati, sullo Stato d'Israele, come quelli pronunciati nel novembre 2006 dallo scrittore israeliano David Grossman, nel corso di una riunione pubblica tenutasi nell'undicesimo anniversario dell'uccisione di Yizhak Rabin: parole che hanno trovato vasta eco di ascolto a livello massmediatico internazionale nel momento in cui sono state pronunciate ma che evidentemente, secondo l'autore, meritano di costituire ancora oggi un momento di riflessione non scontato e tanto meno banale sul fatto che lo Stato d'Israele *ha dilapidato non solo le vite dei suoi figli ma anche il miracolo da cui era nato.*

Quando l'autore parla di *israelità*, piuttosto che di ebraismo, tiene conto anche del contributo degli accademici e dei giornalisti noti con la denominazione collettiva di «nuovi storici», che negli anni Ottanta del Novecento hanno messo in discussione le ricostruzioni storiografiche sia israeliane sia palestinesi, a partire dal 1948, battendosi contro una facile versione in bianco e nero della storia. E certamente le pubblicazioni italiane dei contributi e delle tesi lacerate e laceranti dei «nuovi storici»[1] hanno contribuito ad arricchire le informazioni generali dell'opinione pubblica italiana, che poco può avvalersi di una corretta conoscenza dei temi dibattuti dagli intellettuali, dalla storiografia e dalla stampa israeliana, perché essi non trovano sempre il giusto risalto nei giornali nazionali.

---

[1] Si vedano le numerose pubblicazione della Cooperativa sociale editoriale di Forlì «Una città».

Anche la programmazione da parte di centri di cultura ebraici tanto centrali – come il Pitigliani – quanto periferici[2], di film prodotti dal cinema contemporaneo israeliano, che toccano con spregiudicatezza numerosi temi scottanti della realtà ebraica (come ad esempio la durezza della vita negli insediamenti nei kibbutz subito dopo la nascita di Israele, oppure la problematicità delle relazioni tra diversi gruppi immigrati in Israele in fasi successive); e ancora, la pubblicazione delle opere dei maggiori protagonisti del mondo letterario israeliano contemporaneo, che ha trovato ampi spazi di presenza in diverse case editrici italiane e un vasto, attento e curioso settore di lettori-fruitori interessati, possono costituire una base di conoscenza meno superficiale e dicotomica rispetto alle problematiche generali del Medio Oriente e di Israele in particolare. Del resto, negli anni Novanta si ferma il processo di pace tra mondo arabo e Stato d'Israele: ciò contribuisce a far esplodere la violenza nel 2000, per cui ben sembra rappresentare quel clima di lotta il fatto che per dieci anni, tra il 1992 e il 2006, sono stati al potere dei militari: Rabin, Barak e Sharon. Pur tuttavia, nonostante la gente in Israele abbia la sensazione di vivere sotto assedio, non c'è una perdita delle libertà civili e non tutti i capi militari si identificano con la destra. Così, ancora il mondo religioso ebraico è frammentato, come lo è l'identità israeliana laica.

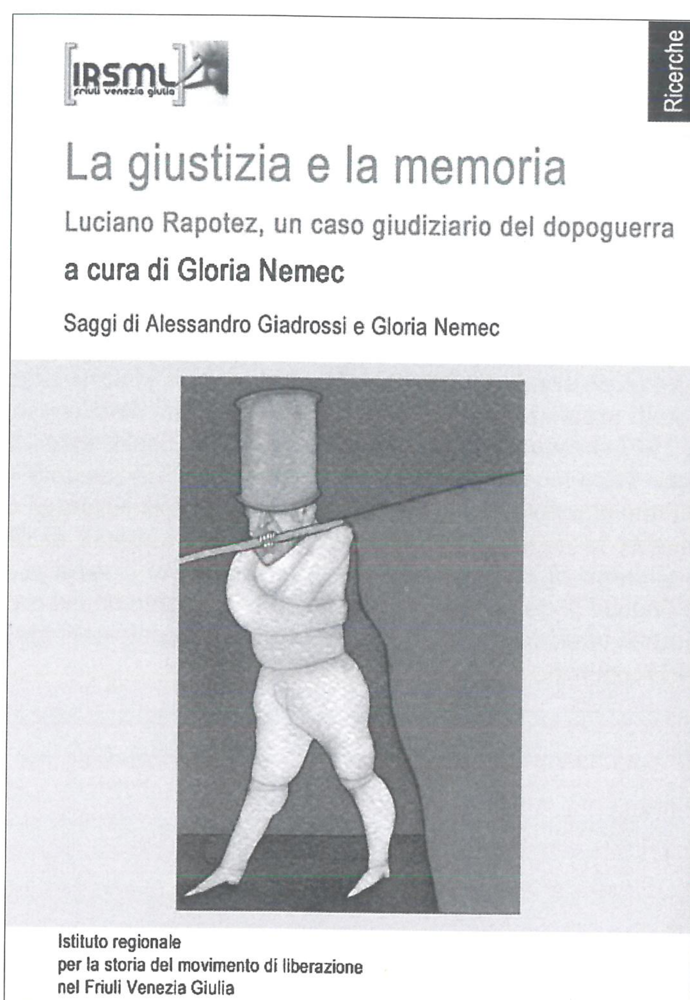
Il nucleo dei molti problemi di Israele rimane l'insolubilità della questione palestinese: se nel novembre 1947 il mondo arabo avesse accettato la Risoluzione 181 delle Nazioni Unite, nel 2008 uno Stato sovrano di Palestina avrebbe celebrato sessant'anni di vita. Ovviamente la storia non si scrive con i «se». Piuttosto invito alla lettura di questo libro, che si propone di spiegare la ragion d'essere di uno Stato degli ebrei e di illustrare la storia d'Israele usando *il metro di paragone dei dibattiti ideologici e delle polemiche interne*: esso contribuisce dunque in modo attivo a scardinare la monoliticità del pregiudizio apodittico e di ogni opinione unidirezionale, non modulata criticamente nelle/dalle diverse realtà che si pongono nel territorio.

Silva Bon

---

[2] Solo un riferimento al seguito attento e numeroso di pubblico alle proiezioni programmate a Trieste dall'Istituto regionale di cultura ebraica del Friuli Venezia Giulia nell'anno culturale 2005-2006.

IN LIBRERIA



Luciano Rapotez, operaio muggesano, comunista ed ex partigiano, fu arrestato nel 1955 con quattro compagni, con l'imputazione di essere autore di un tuttora oscuro triplice omicidio: il delitto Trevisan, o «strage di San Bartolomeo», compiuto nel settembre 1946. Nella questura triestina fu sottoposto a 96 ore di tortura, poi all'isolamento carcerario e a 32 mesi di detenzione complessiva, prima di affrontare i processi in Corte d'assise che sancirono la sua piena assoluzione. La ricerca storico-sociale e giuridica presentata in questo volume, sulla scorta di una cospicua documentazione, non si è limitata al «caso Rapotez» ma ha posto l'intera narrazione al centro di contesti più ampi e carichi di specificità come quelli del dopoguerra giuliano. Il lavoro è transitato attraverso problematiche e approcci disciplinari diversi: si va dalla rievocazione idilliaca dell'habitat naturale e umano del Muggesano nell'anteguerra, al faticoso incedere dei percorsi resistenziali, all'intreccio giallistico di un caso mai risolto, all'orrore delle torture e dell'ingiusta detenzione, ad una vicenda processuale ancora attuale sotto l'aspetto giuridico, politico e civile – ricostruita da Alessandro Giadrossi – ai costi umani di un marchio d'infamia che motivò l'emigrazione del protagonista.

In memoriam

Licia Chersovani, una donna libera

È mancata nei giorni scorsi Licia Chersovani, coscienza critica della sinistra triestina. Antifascista, giovanissima staffetta partigiana durante la Resistenza, in cui rischió piú volte la vita, Licia era comunista e internazionalista. Una femminista ante litteram, ma soprattutto una donna libera, sempre. Dopo la Liberazione andó a studiare a Praga assieme a tanti altri comunisti italiani che non avevano smesso di sentirsi rivoluzionari e di volere costruire anche in Italia una società piú giusta, Sandro Curzi fra questi. E dopo la rottura fra Tito e Stalin e le lacerazioni drammatiche fra i comunisti triestini, divisi fra due modelli di socialismo diversi, ma anche fra diverse appartenenze culturali e linguistiche, comunisti italiani da un lato e comunisti sloveni dall'altro, polemizzó duramente con Palmiro Togliatti e con Vittorio Vidali che avevano schierato il PCI nel campo dell'URSS e di Stalin, continuando a rivendicare la necessitá di un internazionalismo che proprio lungo il confine disegnato a Yalta, che era anche slabbrato orlo nazionale, culturale, di classe, poteva essere meglio riconosciuta. Ruppe con gli uni e con gli altri. Comunista scomoda. Comunista critica. Comunista irriducibile. Comunista antistalinista fra le prime. Autonoma, pensava sempre e solo con la sua testa. Pur riconoscendo l'autorevolezza, non aveva alcuna sudditanza per l'autorità. Sempre antidogmatica come puó esserlo solo una donna di scienza, fisica appassionata che non puó prescindere da una continua verifica sperimentale della teoria. Che sullo scaffale della libreria accanto a Karl Marx e a Frederick Engels tiene Karl Popper, sullo stesso piano. Ferocemente antideterminista. Storica appassionata, innanzitutto nel lavoro di ricerca dell'Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione. Innamorata fino all'ultimo dei giovani e di quello che loro poteva essere continuamente trasmesso, ma anche di quello che da essi poteva imparare. Ho avuto la fortuna di conoscere Licia. Di conoscerla bene in innumerevoli cene e pranzi e discussioni sulla storia, sulla politica ma anche sulla vita, a casa assieme a mio padre, di cui era grande amica; e poi nel partito che abbiamo contribuito a fondare insieme a Trieste, io molto piú modestamente giovane universitario uscito dal movimento degli studenti e lei giá antica passionaria, mezza leggenda. Mi raccontava spesso di quella mattina in cui si era presentata a Botteghe Oscure da Togliatti per dire che no, a comunisti sloveni e italiani che avevano fatto la Resistenza insieme e liberato Trieste avanzando senza grandi aiuti alleati dal fronte sudorientale, non si poteva chiedere di diventare improvvisamente nemici con la ferocia che giá si intravedeva, quella che possono solo Caino e Abele. E poi Budapest, e quindi l'operaismo che seguì con interesse ma anch'esso senza sconti, e ancora il PSIUP, Praga, il Manifesto, e dopo il crollo di un muro che non reggeva più e che si era sgretolato anche e forse soprattutto da sé, la ferma convinzione della necessità di una rifondazione del pensiero e della pratica comunisti. Ci mancherai Licia; ci mancherà quel tuo pensiero sempre profondo e critico, quella tua voglia, fino all'ultimo, di studiare e di imparare; e, soprattutto, di cercare e di ricercare, e di cercare ancora.

Giulio Lauri

GLI AUTORI DI QUESTO NUMERO

Marco Bencich è iscritto dal 2010 al Dottorato di Ricerca in Scienze Umanistiche presso l'Università degli Studi di Trieste, con un progetto dal titolo *Protagonisti e correnti del sionismo italiano nella stampa ebraica otto-novecentesca*. All'interno di questo progetto ha effettuato nel novembre 2011 un'indagine archivistica presso il Central Zionist Archive e il Central Archives for the History of Jewish People di Gerusalemme. Per la nostra rivista ha pubblicato il saggio *Il Comitato di assistenza agli emigranti ebrei di Trieste (1920-1940)*, proseguendo poi ricerche sul tema a New York, presso Center for Jewish History e il National Archives and Records Administration.

David Bidussa, storico sociale delle idee, lavora presso la Biblioteca della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano. Collabora al supplemento «Domenica» de «Il Sole 24 ore» e al giornale on-line www.linkiesta.it dove tiene un blog dal titolo «Storia minima». Ha pubblicato: *Ebrei moderni* (Bollati Boringhieri, 1989); *Il sionismo politico* (Unicopli, 1993); *Il mito del bravo italiano* (il Saggiatore, 1994); *La France de Vichy* (in collaborazione con Denis Peschansky, Feltrinelli, 1997); *I have a dream* (BUR, 2006); *Siamo italiani* (Chiarelettere, 2007); *Leo Valiani, tra politica e storia* (Feltrinelli 2008); *Dopo l'ultimo testimone* (Einaudi, 2009); *Storia dell'idea sociale di sviluppo* (Ediesse, 2009). Ha curato Goffredo Mameli, *Fratelli d'Italia* (Feltrinelli, 2010); Giulio Bollati, *L'Italiano* (Einaudi, 2011); Antonio Gramsci, *Odio gli indifferenti* (Chiarelettere, 2011); Ruggiero Romano, *L'economia concreta. Scritti di storia economica* (ISML, 2012).

Tullia Catalan è ricercatrice di Storia contemporanea presso il Dipartimento di scienze umanistiche dell'Università di Trieste, dove insegna Storia dell'Ebraismo. I suoi studi più recenti sono incentrati sulla storia dell'ebraismo triestino e italiano fra Ottocento e Novecento e sul welfare nella Trieste del secondo dopoguerra. Fra le pubblicazioni più recenti il saggio *Ebrei e nazione dall'emancipazione alla crisi di fine secolo*, in *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni. Le premesse, le persecuzioni, o sterminio*, a c. di M. Flores, S. Levis Sullam, M. A. Bonucci, E. Traverso, vol. I, Torino 2010.

Andrea Jacchia ha scritto per diversi giornali italiani, e vive a Milano e a Parigi. Negli ultimi anni disegna ritratti immaginari. Ha lavorato per tredici anni a «Diario» (1996-2009), dopo aver collaborato a «La Repubblica», «PM», «Il Sole 24 ore». Oggi scrive sul quotidiano on line *Linkiesta it*. Insieme a Enrico Deaglio ha scritto il libro *2012. Il primo anno senza di loro. Ritratti di illustri e non illustri che se se ne sono andati* (il Saggiatore, 2012). Ha esposto alla 54ª Biennale di Venezia (Padiglione Italia, Torino, 2012), nella mostra *Brasile-Italia. L'arte dell'incontro* (all'interno del Festival latino-americano, Milano, giugno 2011), e alla Galleria Rossotiziano di Piacenza (settembre 2011). Dal 2006 ha una collaborazione con la Scuola universitaria e professionale della Svizzera italiana (SUPSI) di Lugano, tenendo un corso sul «mondo contemporaneo attraverso la stampa internazionale». Una serie di lezioni specifiche riguarda, in particolare, le origini del conflitto israelo-palestinese: argomento studiato da molti anni, e su cui ha scritto diversi articoli e reportage. Dal 1969, è stato più volte in Israele, per ricerche e approfondimenti.

Alessandro Giadrossi, avvocato, insegna Diritto ambientale all'Università di Trieste. Ha promosso attività di censimento e catalogazione dei beni culturali, coordinando scientificamente il progetto Atlante dei beni culturali» per conto del comune di Trieste. Un suo ulteriore filone di ricerca riguarda la microstoria, in particolare quella ambientale dell'area adriatica. Suo il saggio *Fitte e tenebrose tenebre* in *La giustizia e la memoria. Luciano Rapotez, un caso giudiziario del dopoguerra*, a c. di G. Nemec (Irsml FVG, 2011).

Fanny Levin Gallina è dottoressa di ricerca in Storia contemporanea. Presso l'Università di Grenoble e l'Università di Torino, ha discusso una tesi intitolata «Razzismo e antisemitismo nella stampa italiana durante il fascismo: tra propaganda politica e giornalistica». Alcuni aspetti della sua ricerca sono in via di pubblicazione in riviste scientifiche, quali «Diaspora» e «La Revue d'Histoire de la Shoah», organo ufficiale del Mémorial de la Shoah di Parigi.

Arturo Marzano è Marie Curie Fellow all'Istituto Universitario Europeo, Firenze. È stato assegnista di ricerca alla Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa e all'Università di Pisa, Post-Doc Fellow all'*International Institute for Holocaust Research - Yad Vashem*, Visiting Researcher alla Hebrew University, e Senior Research Fellow all'Université Panthéon-Assas (Paris 2). Si occupa di di storia del sionismo, ebraismo italiano, Stato di Israele e conflitto israelo-palestinese. Su questi temi ha pubblicato alcuni volumi e vari articoli su riviste italiane e straniere, tra cui «Contemporanea», «Passato e Presente», «Israel Studies», «European Journal of Jewish Studies».

Marcella Simoni è ricercatrice in Storia e istituzioni dell'Asia all'Università Ca' Foscari di Venezia. È stata *visiting scholar* alla Brown University, alla Rutgers University, alla Oxford University e a Los Angeles. Dopo aver concluso il Ph.D. all'Università di Londra (University College London) nel 2004, ha avuto una serie di borse post-dottorali all'Università Ca' Foscari, Venezia, al *Centre Français de Recherche de Jérusalem* (CRFJ) e una borsa «Ville de Paris» al *Centre de Recherche Moyen-Orient et Méditerranée* (CERMOM) dell'INALCO. Nel 2010 ha vinto il Premio Alessandro Vaciago per le Scienze Politiche e Sociali dell'Accademia dei Lincei. Marcella Simoni ha pubblicato *A Healthy Nation. Zionist Health Policies in British Palestine* (Cafoscarina, 2010) e *At the Margins of Conflict. Social Perspectives on Arab and Jews* (Cafoscarina, 2010). Ha curato (con A. Marzano) *Quaranta anni dopo. Confini, barriere e limiti in Israele e Palestina* (1967-2007) (Il Ponte, 2007), e *«Roma e Gerusalemme». Israele nella vita politica e culturale italiana (1949-2009)* (ECIG, 2010). Con A. Tonini ha curato *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la Guerra dei Sei Giorni* (Firenze University Press, 2010). Marcella Simoni ha anche pubblicato una serie di articoli e saggi in giornali e riviste peer reviewed italiane e internazionali. I suoi interessi di ricerca includono il Medio Oriente e il conflitto israelo-palestinese, storia e pratica della società civile e storia dei movimenti pacifisti.